Teoría de la concepción del mundo

Wilhelm Dilthey

Obras VIII

FILOSOFÍA

SECCIÓN DE OBRAS DE FILOSOFÍA

OBRAS DE DILTHEY

VIII. TEORÍA DE LA CONCEPCIÓN DEL MUNDO

2

WILHELM DILTHEY

3

TEORÍA DE LA CONCEPCIÓN DEL

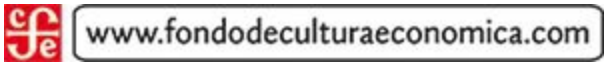
MUNDO

Traducción, prólogo y notas de

EUGENIO ÍMAZ

4

5



Ediciones en alemán, 1924, 1925, 1931

Primera edición en español, 1945

Primera reimpresión, 1954

Segunda reimpresión, 1978

Primera edición electrónica, 2015

Título original:

Weltanschauungslehre

D. R. © 1945, Fondo de Cultura Económica

Carretera Picacho-Ajusco, 227; 14738 México, D. F.

Empresa certificada ISO 9001:2008

Comentarios:

editorial@fondodeculturaeconomica.com

Tel. (55) 5227-4672

Se prohíbe la reproducción total o parcial de esta obra, sea cual fuere el medio. Todos los contenidos que se incluyen tales como características tipográficas y de diagramación, textos, gráficos, logotipos, iconos, imágenes, etc., son propiedad exclusiva del Fondo de Cultura Económica y están protegidos por las leyes mexicanas e internacionales del copyright o derecho de autor.

ISBN 978-607-16-3094-0 (mobi)

Hecho en México - *Made in Mexico*

PRÓLOGO

Este volumen, 1 *que lleva el mismo título que el VIII de los* Gesammelte Schriften, Teoría de la concepción del mundo, *lo incluye como una de sus partes y obedece, por lo tanto, a una inspiración completamente distinta. Todos los publicados hasta ahora y el que se publicó en último lugar* —De Leibniz a Goethe— *componen juntos la* introducción a las ciencias del espíritu *en su parte histórica y sistemática. Después de la introducción vienen las ciencias del espíritu, pero no todas, porque no en todas, aunque sí con todas, trabajó Dilthey*.

La distribución es la siguiente. Una introducción general —La conciencia histórica y las concepciones del mundo— *y luego* Filosofía, Arte y Religión, *o sea las concepciones filosófica, poética y religiosa del mundo. Corresponde a lo que Hegel entendía por* espíritu absoluto, *mientras que las otras ciencias del espíritu —el derecho, por ejemplo, o la economía— corresponden al* espíritu objetivo. *Sabido es el alcance que esta distinción tiene en Hegel. En el espíritu objetivo éste se halla exteriorizado y vuelve a sí en el espíritu absoluto, en su triple escala artística, religiosa y filosófica, siendo esta última la que, cancelando las otras dos, significa la realización plena del espíritu, su toma de conciencia total y transparente, su desplegada interiorización. En el prólogo a* El mundo histórico *llamamos la atención sobre el concepto de* espíritu objetivo *en Dilthey y cómo reintegraba en esa categoría al espíritu absoluto de Hegel*.

Aquí tenemos la clave del volumen y también del pensamiento, llegado a su meta, de Dilthey. El espíritu absoluto se ha hecho objetivo porque no hay, al alcance de la conciencia humana, ningún espíritu absoluto: el espíritu es siempre relativo. Pero esto hay que entenderlo bien y no pretender sacar de aquí, sin más, ese tan sobado relativismo que se le achaca a Dilthey por casi todos. El volumen resulta a este respecto, patéticamente ilustrador. En forma casi obsesiva Dilthey inicia numerosos ensayos con el mismo estribillo: no es la pugna insoluble entre los sistemas, tampoco la crítica demoledora del positivismo, lo que hace vacilar definitivamente nuestra fe en la posibilidad de una metafísica con validez universal. El escepticismo va acompañando, como su sombra, a la metafísica. Pero el escepticismo actual es definitivo, porque es el que nos inculca la conciencia histórica. *Ésta no se contenta con mostrarnos el espectáculo vertiginoso de la sucesión de los sistemas, sino que nos señala cómo los sistemas son relativos a las condiciones históricas del momento y que, por lo tanto, no hay, como pretendía Hegel, un sistema* representativo *de una época y, por eso mismo, el verdadero dentro de la marcha dialéctica del espíritu. Todos los sistemas son igualmente representativos de su época y les corresponde el mismo grado de verdad, es decir, ninguna verdad en el sentido absoluto de Hegel. Pero, y ésta es la segunda parte del estribillo, la conciencia histórica tiene que curar las heridas que ella misma ha producido.*

La autognosis —Selbstbessinung—, *en su sentido primordial "estudio de las condiciones del conocimiento en la conciencia", nos señala las indefectibles condiciones históricas de esta conciencia y por eso la destrucción de la metafísica* 7

llevada a cabo por Kant, que no es, en definitiva, más que la destrucción de la metafísica dogmática del siglo XVII, mostrando, mediante la crítica de la razón, mediante el estudio de las condiciones del conocimiento en la conciencia, los excesos del método constructivo empleado por esa metafísica y llamándola, propiamente, a razón en los prolegómenos a toda metafísica del porvenir que quiera presentarse como ciencia. *Ahora será sólo posible una metafísica crítica, que se levantará sobre los* postulados *de la razón práctica y los principios* reguladores *del juicio. Pues bien, Dilthey prolonga el intento kantiano pero en el sentido superador que se expresa en este paralelo:* crítica de la razón pura *y crítica de la razón* histórica. *También la metafísica crítica de Kant queda sometida a la crítica implacable de la razón histórica. Tampoco cuando la razón se da cuenta del empleo trascendente, indebido, de sus categorías y camina con esta precaución a levantar una metafísica, consigue saltar por encima de su propia sombra: la de su proyección histórica*.

Cuando la escuela histórica "fundó conscientemente la formación conceptual de las ciencias sistemáticas del espíritu en el estudio de la vida histórica y cuando el saber acerca de lo singular se impregnaba, conscientemente también, de las ciencias sistemáticas de la economía política, del derecho, del estado, de la religión" (El mundo histórico, *p. 169*), *en ese punto pudo surgir la visión metódica de la conexión de las* ciencias históricas. *El hambre metafísica del idealismo alemán, después de la cuaresma kantiana, devoró con fruición los platos que iba elaborando esa escuela, pero sin comedimiento. A la inspiración histórica debe ese idealismo, y sobre todo Hegel, su superioridad de visión, por comparación con el positivismo coetáneo, del otro hemisferio del globo intelectual, pero a un positivismo estricto, apegado al tenor especialísimo de las ciencias del espíritu, puesto de relieve por la escuela histórica, deberá la obra de Dilthey todos sus títulos a ser considerada como una crítica de la razón histórica. Se puede ver fácilmente el paralelo. Comte, siguiendo la tradición francesa naturalista del XVIII, haciendo con ella la crítica*

fenomenista de la metafísica, encuentra como misión suya llenar la laguna que falta: establecer la última ciencia —

la sociología— que vendrá a sustituir positivamente *a las más o menos metafísicas* ciencias morales y políticas *y a dejar definitivamente sin faena a la milenaria* metafísica. *Hume tuvo clara conciencia de este punto y, después de celebrar la hazaña que Francis Bacon realizó con la filosofía natural, creyó que ya había llegado el momento para que se intentara lo mismo en el campo de la* filosofía moral, *y por eso en el prólogo de su* Tratado de la naturaleza humana *entiende éste como el "estudio de la conducta del hombre en compañía", es decir, como sociología*.

La primera vez que Dilthey aborda de plano el problema de la conexión de las ciencias del espíritu *(1815) en su ensayo acerca del estudio de la historia de las ciencias del hombre, de la sociedad y del estado —es decir, de las ciencias morales y políticas— busca, como Comte, en el estudio de la* conexión lógica *de las ciencias la clave de su historia. Pero esta conexión lógica no es, como para Comte, la de las ciencias de la naturaleza, sino la peculiarísima de las ciencias morales y políticas —*

ciencias del espíritu— que le han evidenciado los estudios de la escuela histórica: éste 8

es el factum *que no puede eludir. Él le hace posible la "visión metódica" de la conexión de las ciencias del espíritu y al desarrollar esta visión metódica encontrará, apegado desesperadamente a la* conciencia empírica *para contrarrestar la inclinación al vuelo del idealismo alemán, su* teoría de la estructura.

Su teoría de la estructura, tan maravillosamente expuesta en Psicología descriptiva y analítica (Psicología y teoría del conocimiento *p. 223*), *le permite fijar una teoría del saber, montada sobre el hombre* entero, *sobre su estructura, con la que establece científicamente la conexión peculiarísima de las ciencias del espíritu, donde no hay un orden piramidal de fundamentación sino un orden circular de interacción, y donde no se trata de explicar sino de comprender*.

Establecida así la base gnoseológica autónoma de las ciencias del espíritu frente a cualquier positivismo naturalista pero desnaturalizador, las ciencias sistemáticas del espíritu y la misma ciencia histórica pueden caminar con seguridad por la vía de su especial cometido. En nuestros prólogos a Psicología y teoría del conocimiento *y a* El mundo histórico *nos hemos explayado lo bastante sobre estos puntos para que sea necesario volver a ellos, pero es menester no perderlos de vista. Ahora bien, hay un grupo de ciencias del espíritu que plantean un problema especial, aquellas que se ocupan de esas actitudes últimas del hombre en que éste parece desprenderse de las limitaciones impuestas por los nexos finales y las organizaciones dentro de la vida cultural y trata de remontarse hacia algo absoluto: la filosofía, el arte, la religión. Hay que deshacer este equívoco mantenido por Hegel con su distinción de espíritu* absoluto *y* objetivo.

La teoría de la estructura es también la que ha de proporcionarnos la base:

"estructura de la concepción del mundo". ¿Cuál es la conexión lógica, pero en el sentido estructural de sus condiciones en la conciencia empírica, que nos dará la clave de la historia de esas ciencias? Ya sabemos que el mundo se le da al "mismo" —Selbst

— de un modo inmediato, como éste se traba estructuralmente con él y se desarrolla en su urdimbre. El mundo se da, totalmente, como enigma. El hombre aborda el desciframiento de este enigma, que desafía por los siglos de los siglos sus esfuerzos; la esfinge de la vida nos sale siempre al paso con su leve sonrisa en los labios y su profunda melancolía en la mirada.

Las tres actitudes fundamentales discernidas por el análisis psicológico — actitud contemplativa, volitiva y afectiva— están en la base de cada una de esas tres grandes manifestaciones, siempre vivas, de la historia humana: filosofía, religión, arte. A la unidad psíquica de vida le es imprescindible una concepción del mundo, que le impone su propia estructura: el hombre conoce la realidad por la inteligencia, la valora en el sentimiento y trata de arreglárselas con ella por la voluntad. De una manera o de otra, el hombre, para vivir, tiene que ir elaborando una concepción del mundo. Si hace hincapié en el valor universal del conocimiento tenemos la concepción filosófica *del mundo; si en el orden sentimental de los valores de la vida, tenemos el* arte; *si en las relaciones volitivas con la fuerza suprema, la*

religión. *Pero el enigma, en cualquiera de esos abordajes, es inaccesible y el hombre sigue fabricando, incansablemente, las* 9

soluciones que le aplacan por un momento... que puede durar siglos. Porque se trata de un aplacamiento, de un equilibrio en la vida, de una perfección de su desarrollo.

Pero ni tomando conciencia de las antinomias de la razón —Kant— ni cancelando dialécticamente todas las etapas —Hegel— el hombre puede esperar resolver definitivamente el enigma de la vida. Lo que sí queda cancelado de verdad es aquel grito triunfal de Hegel de que "nada hay que se resista al coraje de la razón". La vida, que se da como estructura, se presenta, por lo mismo, con los elementos irreductibles de ésta; la vida, o la conciencia empírica, que no permite ir más allá de ella, pues tanto valdría querer ver por detrás del aparato visual, nos deja el consuelo de la trasunta unidad, de la que su estructura es un testimonio, y de las grandes objetividades de la historia, que son su fruto, a las que nos podemos entregar. Tampoco el arte, como podemos verlo más fácilmente en la poesía, deja de ser una marcha incesante hacia una comprensión de la vida por sí misma. Y ninguna revelación podría sujetar a la conciencia religiosa en su afán desasosegado de entregarse sumisamente al misterio del mundo. En cada momento del tiempo —momento que puede abarcar siglos— la situación de la conciencia, la densidad de la experiencia de la vida, los avatares de la historia, le pondrán al hombre a parir sistemas, estilos artísticos y revelaciones religiosas. Éste es, por lo menos, el espectáculo de la historia, y ésta también la clave revelada por la conexión que las ciencias que se ocupan del arte, de la filosofía y de la religión encuentran en las entrañas de la vida, en las condiciones del conocimiento en la conciencia. Esta misma estructura nos enseñará por qué la conciencia religiosa, al tratar de acomodarse en la representación del mundo, dará origen a una filosofía, que tendrá que emanciparse de ella para realizar su destino y su función propia; por qué el arte, que también estará en un principio al servicio de la religión, irá camino de una expresión autónoma del enigma de la vida. Y ella misma nos explicará las interacciones entre esas actitudes fundamentales y la legitimidad de las zonas intermedias. En este sentido, el primer trabajo del presente volumen, La conciencia histórica y la concepción del mundo, *tiene el carácter de una introducción*

general. Es un trabajo desgraciadamente esquemático pero donde el problema queda planteado en toda su amplitud, a tal punto que de haber sido desarrollado tendría una categoría pareja a toda la Introducción a las ciencias del espíritu, *pues en él se aborda la* cuestión *filosófica que ha empujado a Dilthey a emprender su titánica tarea de levantar las ciencias del espíritu sobre sus propias bases. Como dijimos en otra ocasión, a través del ascetismo de la ciencia llega Dilthey a encontrar una solución pasadera al problema acuciante del valor de las determinaciones últimas del hombre, logrando que la conciencia histórica llevada al extremo —taza y media, autognosis—*

cure sus propias heridas.

Pero, como decimos, se trata de un trabajo esquemático y hará bien el lector si antes de entrar en él se pone a leer detenidamnte los dos ensayos: Los tipos de concepción del mundo... *y la* Esencia de la filosofía, *decantación perfecta de su pensamiento, ceñido ahora al tema específico de la filosofía* —filosofía de la filosofía—

e iluminando por contragolpe el más amplio de una estricta teoría de la concepción del 10

mundo, *que ésta es, como dijimos, la nueva ciencia del espíritu con que Dilthey enriqueció de pasada el otro hemisferio del globo intelectual.*

También en la sección dedicada a Filosofía *hemos hecho de las nuestras. Quiero decir, que no nos hemos atenido mucho al orden establecido por Groethuysen en su edición.*

Hemos buscado, en lo posible, una unidad, que no queda bien servida cuando se destina más de la mitad de un volumen, como hace Groethuysen, a apéndices diversos.

Hemos empezado con mi ensayo sobre la "articulación de la Historia de la filosofía".

Sigue operando la primordial actitud de Dilthey cuando, al abordar por primera vez el problema de la conexión *de las ciencias del espíritu,*

examina la historia de las ciencias morales y políticas. Hace un recorrido de la historiografía en el campo de la filosofía hasta llegar a Windelband, quien, si bien rozó los conceptos de enigma de la vida y concepción del mundo, falló en la articulación concreta de la historia de la filosofía por no haberla buscado en la "estructura" de la concepción del mundo.

Siguen después unos fragmentos con el título común de La filosofía y el enigma de la vida, *pues en ellos se analiza esta vaga expresión de "enigma de la vida" y se determina la* complexión vital *personal y nacional —temple de ánimo— con la cual encaramos ese enigma y surge en nosotros la contextura vital de una concepción del mundo*.

En Filosofía de la filosofía *se trata de fijar la* función *específica que la filosofía ejerce en la sociedad en virtud de esa su actitud, también específica, ante el enigma del mundo. Con estos antecedentes podrá entrar luego, en los otros dos ensayos, a tratar sistemáticamente todos los aspectos del problema*.

En el primero se demora en el triple despliegue de la concepción metafísica del mundo y en el segundo —Esencia de la filosofía— *nos dice la última palabra, total, sobre el problema, con la brillantez de sus mejores momentos. En él se recapitulan magistralmente —¡cuántas veces nos hemos tragado este adjetivo!— todos los ensayos anteriores, dividiendo el estudio en dos partes, una histórica, en la que se hace un recorrido de todo aquello que, en la historia, ha recibido el nombre de filosofía o de filosófico, para ir aproximándose así a la circunscripción empírica de su concepto, sin perder de vista el inevitable círculo vicioso que la empresa supone. En la segunda parte se examina la función que la filosofía, cuyo ámbito ha sido circunscripto históricamente, ejerce en la economía del espíritu y de la sociedad, desembocando así en la determinación de su esencia, lo que no significa, en definitiva, más que determinar el* ser *de este nexo final especial de la cultura —"sistema cultural"— que nos puede explicar su* desarrollo. *Pues de lo que se trata es de dar con la* ley formativa *que pueda articular, estructuralmente, la historia de su desarrollo. No la tenemos en esos antagonismos de los puntos de vista —monismo, dualismo, materialismo, espiritualismo, racionalismo, empirismo, etc.—, sino en la* estructura *de la concepción del mundo, que establece el verdadero*

parentesco y la foraneidad entre los sistemas que se manifiesta en su teoría del conocimiento, en su metafísica de la realidad y en su ideal de vida, y que se acusa en la conciencia misma de los filósofos. El naturalismo, 11

el idealismo objetivo y el idealismo de la libertad muestran siempre cada cual el mismo color en cada una de esas caras.

Salta de pronto un problema que no quisiera pasar por alto. ¿Son estas tres concepciones, estos tres tipos, los únicos posibles? En diversos lugares parece decir Dilthey que se trata de una tipificación provisional, que un análisis más afortunado de la realidad histórica podría alterar. Como dice Groethuysen, Dilthey deja la puerta abierta. Sin embargo, también parece que a lo que deja la puerta abierta es, naturalmente, a la determinación concreta del lugar que correspondería a cada sistema histórico; por ejemplo, habrá formas de materialismo que dudaremos si ponerlas a cuenta del idealismo objetivo o del naturalismo, como habrá formas de idealismo que no sabremos si asignar al objetivo o al subjetivo. Él mismo llega a decir que otros podrán acaso considerar más conveniente fundir las dos formas de idealismo en una sola. (Entre las modificaciones más o menos afortunadas podemos señalar la que lleva a cabo Max Wundt en su ensayo sobre "ciencia literaria y teoría de la concepción del mundo" [Philosophie der Literaturwissenschaft, *ed. E. Ermatinger, Berlín, 1930*].) *Pero no podemos sustraernos a la fuerza de las siguientes consideraciones. No es posible desconocer que en Dilthey está operando constantemente una tríada: la de los tres modos de actitud del espíritu, delimitados en su psicología descriptiva. Todo el problema del idealismo alemán postkantiano resulta en lograr la unidad del espíritu disgregado por Kant con las tres* Críticas. *El mismo Dilthey dice* (*véase el párrafo último agregado por nosotros a* Sinopsis de mi sistema) *que cada una de esas* Críticas *estaba montada sobre uno de los modos fundamentales de actitud del espíritu. Ya señalamos también (vid*. El mundo histórico *p. XVI) en qué modo de actitud se apoyó cada uno de los tres grandes —Fichte, Schelling, Hegel— y cómo Dilthey, al poner como base al hombre entero, no ve en cada una de esas máximas manifestaciones del espíritu —metafísica, arte, religión— sino un desprendimiento autónomo de un modo de actitud: intelectual, filosofía; volitiva, religión; afectiva, arte. También muchas veces compara a los filósofos idealistas con los poetas* (*v*. Sueño) *y el*

naturalismo tiene un marcado y frío sello intelectualista, como se deja ver en la resignación ante lo ignoto y la satisfacción con el mundo fenoménico, tan peculiares del positivismo moderno. Se daría, pues, dentro de la actitud específica pero no exclusivamente contemplativa una nueva articulación conforme a los modos de la actitud. En tal caso la tipificación compuesta por Dilthey tendría más alcance que el provisional. La tríada de los modos de actitud resuena todavía en esos tres motivos *fundamentales de la conciencia metafísica de Occidente y hasta en la preparación especial del espíritu alemán que, por circunstancias históricas en las que insiste mucho Dilthey, estaba capacitado como nadie para fundir esos tres motivos poderosos en la espléndida sinfonía del pensamiento diltheyano (v.* Asedio a Dilthey, *al final).*

Al ensayo sobre Estética *habrá que añadir el de* Poética *que publicamos en* Psicología y teoría del conocimiento *y así se tendrá el cuadro completo* (*sin olvidar, naturalmente, los análisis de su* Psicología individual *y los de* Vida y Poesía *ni sus* 12

ensayos sobre la música alemana que aparecen en De Leibniz a Goethe). *Podemos ver que la manera de tratar el asunto es siempre la misma, confluencia de la consideración histórica y del examen estructural o psicológico que trata de encontrar la clave de la conexión. Y el resultado es también siempre el mismo: si las concepciones del mundo son relativas, históricas, también lo son las* técnicas *artísticas. No hay reglas universales del arte —en el sentido de una aplicación de la teoría universal de lo bello — como no hay* una *metafísica verdadera. Hay reglas universales del arte en el sentido de que son impuestas por la "naturaleza de la cosa"*

y que nosotros encontramos al examinar las circunstancias estructurales de la actitud artística, como hay también condiciones impuestas por la función de la filosofía para que una actitud pueda ser calificada de tal. Se trata de leyes formales, sin contenido, que viene a darles la vida histórica. También la naturaleza histórica *del hombre habría que entenderla como definida formalmente por la teoría de la estructura, naturaleza que la historia iría llenando, historia de la que se obtendría, luego, una* psicología o antropología real. *El mismo caso de la confluencia histórica y psicológica —*

hermenéutica aplicada a la historia a base de la estructura que se da a las vivencias—

lo tenemos en el ensayo, por desgracia inacabado, sobre religión y en el de pedagogía.

Como que a este último hay que añadir, además de la otra versión posterior publicada por Luzuriaga, el ensayo sobre historia de los sistemas pedagógicos también publicado por él.

Claro que al convertir la Pedagogía *en una parte del libro rompemos un poco la estricta unidad que tendría, con la introducción y sus otras tres partes, como* teoría de la concepción del mundo. *Pero no podíamos descuidar este aspecto importantísimo de la preocupación diltheyana. Se trata de pedagogía en sentido estricto, como él la ha definido, como acción planeada de los mayores para influir en los menores, no de esa otra pedagogía en grande, educación del hombre, que es la meta precisa de la filosofía en el sentido platónico y en el diltheyano, y por eso estuvo trabajando en tantos temas grandes de la cultura alemana para componer una extensa historia del espíritu alemán, de la educación o* paideia *alemana, que ha inspirado otras* paideias.

No cabe duda que si la pedagogía en sentido estricto le ha tentado también es porque representaba, dentro de las ciencias del espíritu, la más atrasada, la que todavía seguía arrastrando el racionalismo "naturalista" del siglo XVII, que ya no se toleraba en ninguna otra disciplina. La pedagogía representaba, pues, un caso urgente donde hacer patente la validez de sus métodos, así como la poética representaba el campo más propicio para perfilarlos. Además le forzaba a hablar de otra ciencia del espíritu que ya le venía preocupando su Habilitationsschrift *(1864), dedicada al análisis de la conciencia moral. Y le había preocupado tanto a este filósofo realista y no especulativo, que exige de la filosofía una acción sobre la vida y sobre la sociedad, que en el tan citado ensayo sobre el estudio de la historia de las ciencias del hombre, de la sociedad y del estado, la única ciencia del espíritu de que se ocupa por extenso es la ética. Insiste en el primer libro de la* Introducción *y ahora en la* Pedagogía *vuelve a tratar el tema. Tendríamos, pues, además de la tríada famosa, dominada por la teoría* 13

de la concepción del mundo, otras dos ciencias especiales trabajadas por Dilthey: moral y pedagogía, siempre con la confluencia indicada arriba.

En la sección de filosofía hemos añadido otros tres ensayos: Las tres formas fundamentales de los sistemas en la primera mitad del siglo XIX, La cultura actual y la filosofía *y* Sinopsis de mi sistema. *Después de determinar la* esencia de la filosofía, *descripción de la situación filosófica dentro de la que se mueve Dilthey y la que le fijará su tarea, pues cada época tiene sus posibilidades filosóficas que no se pueden determinar de antemano más que negativamente, es decir, señalando qué formas de filosofía no son ya viables a estas alturas históricas. Antes de emprender la tarea filosófica propia hay que "tomar" conciencia filosófica. La filosofía no puede salir más que del análisis de la autoconciencia plena de la realidad histórica. Dilthey ve cómo la filosofía de la vida de algunos escritores —Maeterlinck, Nietzsche, Tolstói, etc.— no cumple con su cometido aunque responde a la necesidad urgente de la época de reabsorber una vez más a la filosofía en la vida. Y la* Sinopsis, *a la que convendría añadir el* Sueño, *nos da el cuadro esquemático, pero a estas alturas comprensible, de lo que se propuso y de lo que consiguió*.

Dos problemas importantes quedan abiertos pero que no creo me sería posible desarrollarlos ahora sin incurrir en imperdonable pecado de pesadez. ¿Cuál es, de las tres posibles, la "concepción filosófica del mundo" de Dilthey? ¿Cómo se resuelve, y a favor de quién, el antagonismo entre la concepción filosófica, la artística y la religiosa de la vida? (vid. Asedio a Dilthey, *al final). El ensayo sobre religión, tan incompleto, contuviera acaso la clave*.

EUGENIO ÍMAZ

14

15

1 Los materiales recogidos y ordenados en este volumen proceden: 1) *Esencia de la filosofía*, del vol. V de los *Gesammelte Schriften;* 2) *Religión y Pedagogía*, del vol. VI de los *G. S.;* 3) *Importancia de los archivos literarios para la historia de la filosofía* y *Las tres formas fundamentales de*

los sistemas en la primera mitad del siglo XIX, del vol. IV de *G. S.;* 4) el resto proviene del vol. VIII de los *G. S.*

16

LA CONCIENCIA HISTÓRICA Y LA CONCEPCIÓN DEL MUNDO

17

SECCIÓN PRIMERA

LA TAREA1

I. LA ANTINOMIA ENTRE LA PRETENSIÓN DE VALIDEZ UNIVERSAL DE TODA CONCEPCIÓN

CIENTÍFICA DE LA VIDA Y DEL MUNDO Y LA CONCIENCIA HISTÓRICA

Existe una contraposición entre la conciencia histórica actual y todo género de metafísica como concepción científica del mundo. Con más fuerza que no importa qué demostración sistemática actúa contra la validez objetiva de toda concepción del mundo el hecho de que, históricamente, se ha desarrollado un número ilimitado de tales sistemas metafísicos, se han combatido y excluido recíprocamente en todo tiempo y hasta el día no se ha podido lograr una decisión. De la pugna entre los viejos sistemas griegos surgió el espíritu escéptico en la época de la ilustración griega. Luego que las campañas de Alejandro colocaron ante los ojos de los griegos la diversidad de las costumbres, de las religiones, de las concepciones de la vida y del mundo, y luego que los reinos de los Diádocos mantuvieron ante la vista estas diversas formas de vida, nació el escepticismo consecuente. Este escepticismo afectó también en su actividad disolvente a los problemas teológicos, el mal y la teodicea, el conflicto de la personalidad y de la perfección en Dios, la meta moral de los hombres; y las concepciones metafísicas del mundo del estoicismo y del epicureísmo sabían muy bien que el resorte de su metafísica se hallaba en el sentir, en la buscada dirección hacia un bien supremo. En la misma dirección se halla también el problema que se persigue a partir de Hippias, a saber, el de destacar lo

común de la diversidad de costumbres, preceptos jurídicos y teologías en calidad de derecho natural y de teología natural. El escepticismo, que no menos dirigió sus tiros contra el sistema natural, quedó sin efecto ante el supuesto firme de un tipo de naturaleza humana que se advierte en la variedad histórica de las formas humanas de vida.

También el sistema de creencias de los pueblos europeos y la dogmática filosófica demostrada que se desenvolvió a partir de aquél comenzaron a ser mecidos por los vaivenes de la duda desde que en la corte de Federico II los árabes mahometanos y los cristianos empezaron a comparar sus convicciones y atrajeron a la disputa la metafísica de griegos y romanos. A partir de esta época es cuando tenemos como resultado firme la indemostrabilidad de los principios que correspondían a la especulación cristiana a diferencia de la árabe y de la griega; parecía darse así un patrimonio común de convicciones humanas, idea sin duda muy equivocada; espíritus más osados se apoyaron en las noticias sobre el sistema epicúreo para llegar más lejos en sus dudas. Y a medida que se fue extendiendo con los años la visión de la distribución geográfica de las formas humanas de existencia, de costumbres y mentalidades, hasta llegar a abarcar toda la tierra, fue cundiendo también irrefrenablemente en la mayoría de los hombres una actitud escéptica ante los dogmas; fue menguando la fuerza de la fe en un saber trascendente, primero en las convicciones del investigador científico, después en las clases cultas, por último en la masa de los trabajadores y ningún género de metafísica trascendente logró 18

conseguir ya el grado de autoridad que habían poseído en su tiempo la de Platón o Aristóteles o la de santo Tomás.

No pareció quedar otra cosa que el “hombre” como un tipo firme en el cual se realiza un contenido determinado. Este tipo “hombre” había constituido el supuesto del pensamiento griego y romano. Era también el último supuesto del cristianismo; el hijo del hombre, la unión de la divinidad con este tipo, el primero y segundo Adán implicaban este supuesto. Así se mantuvo un paradigma del hombre a cuyo tenor había que medir todos los fenómenos históricos. Se encontró semejante paradigma para la religión en el cristianismo, para el derecho en la jurisprudencia romana, para el arte en

la creación griega. Este supuesto sostenía al sistema natural que se desarrolló a partir del siglo XVII.

Era la continuación del método de la *stoa* y de los conceptos fundamentales desarrollados con él. Este sistema, tal como se extendió a partir de Francia y los Países Bajos, constituía un conjunto de proposiciones en las que se pretendía elevar a conocimiento lo que en la naturaleza del hombre se da con necesidad. Según este sistema natural, dentro de todas las diversidades históricas se albergan formas de los órdenes sociales y jurídicos, de la fe y de la moral. Este método, consistente en derivar un "hombre natural" de la comparación de las formas históricas de vida, tenía que encontrar su expresión natural, en la esfera intelectual, en el supuesto estoico de los conceptos fundamentales ínsitos en la naturaleza humana. Sobre ellos se construyeron los diversos sistemas metafísicos del siglo XVII. Este sistema natural cede en el siglo XVII a un nuevo método, consistente en un análisis de los diversos aspectos de la naturaleza humana. Este análisis se inició en Inglaterra, donde coincidieron la visión más libre sobre formas de vida, costumbres y mentalidades extrañas y bárbaras, y las teorías empiristas; fue trasladado a Francia por Voltaire y Montesquieu y se convirtió en el método filosófico de todos los países civilizados. Disolvió el sistema natural, y si en un principio mantuvo el tipo de la naturaleza humana respecto a la cual las demás formas históricas serían otras tantas desviaciones, se redujo, sin embargo, mucho el contenido de ese tipo y de un modo paralelo varió la psicología concreta del siglo XVII. Ésta había puesto como base un ser que se conserva a sí mismo, equipado con impulsos concretos y que desarrolla en su medio, con necesidad, afectos y representaciones fundamentales. La psicología destacó las formas y los procesos en cuya virtud tiene lugar este desarrollo del hombre: se hicieron cada vez más claras las posibilidades infinitas para determinar los contenidos mismos. Ésta es la gran transformación en cuyo seno se desarrolla la psicología analítica y formal del siglo XVIII. Pero, no obstante, le fue sirviendo de base el tipo coetáneo, altamente desarrollado, del hombre de la Europa culta. Este tipo se expresa en el concepto de "humanidad" del siglo XVIII. Todavía encontramos que en Herder este concepto lucha con la conciencia histórica que amanece: la historia es la diversidad en despliegue de las formas humanas de vida, diversidad que radica en la fuerza genética de la naturaleza humana y que se presenta en la existencia por la acción de las diversas condiciones

geográficas, climáticas y sociales de vida. La doctrina del desarrollo extrae luego todas las consecuencias de la conciencia histórica. Encontramos el primer intento de historia natural de un aspecto del hombre en los trabajos de Hume sobre la historia de 19

la religión. Estos trabajos quedan al principio como únicos. Pero se va adquiriendo el conocimiento de la evolución de la tierra, de la sucesión de las diversas formas vivientes, de la distribución de las razas, etc., desde Buffon hasta Kant y Lamarck. Por otro lado, se va multiplicando el estudio histórico de los pueblos civilizados en trabajos que hacen época y estos trabajos a partir de Winckelmann, Lessing y Herder, aplican la idea de desarrollo. Por último, con el estudio de los pueblos primitivos se encuentra el eslabón necesario entre la teoría evolutiva de la ciencia natural y el conocimiento histórico-evolutivo que tiene por objeto la cultura, la vida estatal, la literatura y el arte de los pueblos civilizados. De este modo la idea de desarrollo se convierte en el punto de vista dominante para el conocimiento tanto del mundo natural como del histórico. El tipo

“hombre” se disuelve en el proceso de la historia.

Antinomias que surgen desde este punto de vista

Así nace la siguiente antinomia: a la variabilidad de las formas humanas de existencia corresponde la multiplicidad de modos de pensar, de sistemas religiosos, de ideas morales y de sistemas metafísicos. Ésta es una realidad histórica. Los sistemas filosóficos cambian lo mismo que las costumbres, las religiones y las constituciones. Se manifiestan, por lo tanto, como productos condicionados históricamente. Lo que se halla condicionado por circunstancias históricas resulta, también, relativo en su valor. Pero el objeto de la metafísica lo constituye el conocimiento objetivo de la conexión de la realidad. Sólo semejante conocimiento objetivo parece permitir al hombre una posición firme en esta realidad y una meta objetiva a su acción.

Esta antinomia no es posible disiparla mediante una determinación más limitada de aquello que haya de esperarse de la metafísica. Porque la metafísica no puede ser limitada en su amplitud de suerte que esa conexión de la realidad salga de ella para ir a lo desconocido. Hasta un sistema que

tiene por objeto tan sólo las uniformidades en las relaciones entre los hechos se convierte en metafísica al extender hipotéticamente estas relaciones a toda la realidad, al establecerlas en un sistema y afirmar positivamente la ausencia de una conexión ideal dentro de la realidad. Según su grado de certeza podría considerarse un sistema metafísico como la síntesis del conocimiento de una época, y en la actualidad se propende a mantenerlo en esta forma. Pero, en primer lugar, esta síntesis no proporciona la seguridad de que necesita la acción, y, de esta suerte, semejante metafísica no es sino una sombra insustancial de lo que en otro tiempo fuera la metafísica. No puede ya cumplir con su función, que consiste en ofrecer a aquellos que se han convencido del carácter insostenible de los dogmas e ideales de vida religiosos una posición firme para su sentimiento de la vida y una meta segura de su acción. Acaso sea agradable para los sabios reunir en un sistema todo el saber de una época, pero me temo que para el individuo que se encara con el cielo estrellado y pretende vincular el valor de su existencia, los fines de su acción, con lo desconocido, esa empresa se le ha de figurar chapucería escolar. Pero también entre estos esquemas impotentes y la conciencia histórica persiste la antinomia. Porque el supuesto de la posibilidad de un sistema 20

semejante se apoya en la simplificación de la conciencia histórica. El modo de enlace del saber de una época está condicionado por la posición de conciencia, es siempre la expresión subjetiva y provisional de la misma; en la base del ideal de vida y de la concepción del mundo se halla una complexión de ánimo y sólo para el ámbito histórico en que esa complexión domina poseen validez. Esto nos confirma el señorío casi ilimitado que durante muchos siglos correspondió a la metafísica cristiana: se halla fundada en la complexión cristiana del ánimo. De aquí resulta la imposibilidad completa de un sistema que enlazaría en conocimiento objetivo nada más que la amplitud del saber de esa época.

¿Se puede resolver la antinomia?

Si es posible habrá de serlo mediante la autognosis histórica. Ésta tendrá que convertir en objetos suyos los ideales y las concepciones del mundo de la humanidad.

Valiéndose del método analítico, habrá de descubrir en la abigarrada variedad de los sistemas, estructura, conexión, articulación. Al proseguir de este modo su marcha hasta el punto en que se presenta un concepto de la filosofía que hace explicable la historia de la misma, surge la perspectiva de poder resolver la antinomia existente entre los resultados de la Historia de la filosofía y la sistemática filosófica: en ese caso se cumpliría con la tarea de la filosofía en algún sentido que pudiera satisfacer a nuestra necesidad, y esta filosofía llegaría a entenderse con la conciencia histórica.

No debe desanimarnos el cambio constante de los sistemas. El escepticismo es frívolo o...

Aplicación de la conciencia histórica a la filosofía y a su historia.

II. EL CAMINO DE LA SOLUCIÓN

No se puede resolver una antinomia sobre el suelo mismo en que ha nacido. Si su solución no se puede encontrar en el terreno de los supuestos naturales sobre los que se halla, en ese caso el pensamiento tiene que caminar hacia atrás, cancelando estos supuestos. Así actuó Kant con el espacio, el tiempo y la causalidad.

La solución consistirá en que la filosofía cobre conciencia de la conexión de la multiplicidad de sus sistemas con la vida: las concepciones del mundo quedan entonces canceladas, superadas.

Se encuentra la solución buscando, con más amplitud que Kant, un supuesto colocado más allá de la pugna entre las concepciones del mundo. Es menester objetivar estas concepciones, convertirlas en objetos, y comprenderlas por su relación con la vida en que se hallan fundadas. No se puede suprimir la contradicción de las diversas concepciones. Las concepciones de la vida y del mundo se hallan en contradicción, ninguna se puede demostrar efectivamente y cada una puede ser refutada señalando su insuficiencia frente a la realidad, frente a las antinomias implicadas en su expresión intelectual.

Pero si, mediante el método comparado, derivamos sus formas capitales partiendo de su multiplicidad, será posible simplificar el problema. Esto

tiene lugar gracias al método 21

comparado. Y se muestra entonces que estas formas fundamentales expresan los aspectos de la vitalidad2 con relación al mundo “puesto” en ella. De esta suerte se reconoce que las concepciones de la vida y del mundo constituyen los símbolos necesarios de los diversos aspectos de la vitalidad en su urdimbre, etcétera.

Nacen, por lo tanto, las contradicciones de la independización de las imágenes objetivas del mundo en la conciencia científica. Esta independización es lo que convierte a un sistema en metafísica.

Si retrotraemos esta independización de la imagen del mundo a su referencia a la vida del yo, en la cual se funda, resultan las siguientes consecuencias:

1. Se reconocerá que las antinomias objetivas que se dan, como ya lo señaló Kant, en las imágenes científicas del mundo, son inherentes únicamente a la simbólica intuitiva y conceptual. Se fundan en su procedencia diversa de las funciones de la estructura. Son, por lo tanto, insuperables en el concepto autónomo, independizado, del mundo. Pero la razón se halla en la mera diversidad de las funciones de nuestra estructura. En ésta no hay, sin embargo, ninguna contradicción.

2. Las contradicciones entre los sistemas radican en la pluralidad de aspectos de la vida, que se expresa en las formas capitales de aquéllos. De nuevo la contradicción se halla, tan sólo, en las imágenes científicas del mundo objetivamente independizadas; pero si se consideran las formas capitales como expresiones relativas de los diversos aspectos de la vida, entonces tenemos, en estos aspectos, una diversidad pero no una contradicción.

3. La contradicción entre la vitalidad libre, con la cual el arte expresa un ideal de vida, la vinculación anímica de la religiosidad y la objetividad pura de la metafísica consiste en que sólo uno de esos procedimientos puede tener razón. Pero esta contradicción se disipa en cuanto se reconoce que estos diversos procedimientos representan enlaces diferentes de las

funciones, etc. *Componen, conjuntamente, la expresión completa de la vitalidad en una visión de la vida y del mundo*.

Así tenemos el camino que hay que recorrer para resolver el problema.

1. Estudio histórico llevado a cabo hasta el método comparado, etcétera.

2. Psicología.

De aquí surge:

3. Método psicológico comparado y fundamentación.

Así nace el método de la interpretación histórica, comparación, conexión psíquica, etc.

La aplicación de este método exige, sobre la base del curso psíquico, etc., un análisis psicológico del arte, la religión y la filosofía, como "soportes" del concepto de la vida y de la concepción del mundo.

Aquí se funda luego la búsqueda de las formas capitales en las diversas épocas, exposición de las antinomias en cada una de ellas, su pugna, la lucha entre religión, filosofía y arte, etc.

De donde, finalmente, resulta la solución.

22

23

24

1 No hemos podido fijar la fecha de este trabajo, pues no nos la da Groethuysen en las notas al mismo del vol.

VIII de las *Obras completas*. Pero es anterior a los que siguen. Existen tres redacciones diferentes y más o menos completas, con las que G. ha fijado ésta. [T.]

2 *Lebendigkeit*, de la vitalidad o de lo viviente (humano). [T.]

SECCIÓN SEGUNDA

FUNDACIÓN HISTÓRICA Y PSICOLÓGICA

I. FUNDACIÓN HISTÓRICA: LA CONCIENCIA HISTÓRICA QUE CONVIERTE LA FILOSOFÍA Y EL CONCEPTO DE LA VIDA Y DEL MUNDO EN OBJETO SUYO

Parece como si en la filosofía de este siglo reinara un oscuro sentimiento: sólo si persiguiera el estudio de su pasado hasta el punto más hondo, la Historia, su adversaria hasta ahora, se convertiría en el médico de ella. El primer enlace entre las dos tuvo lugar en la filosofía trascendental. El desarrollo de la filosofía trascendental en Alemania no sólo es contemporáneo sino que se halla en conexión íntima con el desarrollo de la conciencia histórica. Pues las raíces de ambas se hallaban en Leibniz.

La historia de la filosofía, tal como se nos presenta cuando expone las diversas sectas y las discusiones sobre cada uno de los problemas, semeja a un museo de mineralogía anticuado que se contentara con ordenar lo reunido según viejas etiquetas. Así le sirvió a Bayle para fundar su escepticismo. Otros la utilizan para escoger y enlazar eclécticamente, entre lo almacenado, lo más sostenible. El hacer patente un desarrollo en cualquier parte de la misma lleva como condición la investigación de los orígenes, y esta investigación reclama, en todos los campos, la crítica histórica.

Al mismo tiempo que Winckelmann, Möser y Spittler, trabajan historiadores de la filosofía como Meiners y Tennemann, quienes, si bien con medios insuficientes, perseguían esa finalidad. La investigación crítica de la epopeya homérica por Fr. A. Wolf, y de la historia romana por Niebuhr, coincide con la fundamentación de la crítica histórica en el campo de la filosofía griega llevada a cabo por Schleiermacher. Las tareas críticas

fueron proseguidas, con este espíritu, por hombres como Böckh, Krische, K. F.

Herrmann. Pero lo creador de esta crítica alemana colocada entre los siglos XVIII y XIX

consiste en que dispone en todos los campos de un patrón para la investigación de las fuentes, para la selección de lo auténtico y para su ordenamiento histórico: las leyes objetivas que rigen la parte correspondiente de la cultura humana; por eso fue constructiva, genialmente creadora y hasta, a tenor del espíritu artístico de la época, más constructiva de lo que permitimos en la actualidad. Hegel y el Schelling de la última época pasaron de Platón a la inteligencia de Aristóteles, y Trendelenburg, Bonitz y Spengel llevaron a cabo en este campo la determinación crítica y la nueva comprensión de las fuentes existentes. Pero al mismo tiempo que esta fundamentación de la crítica histórica tuvo lugar el enlace de la filosofía trascendental alemana con la conciencia histórica que amanece en Winckelmann, Möser, Herder y la escuela de Gottinga, bajo la influencia de los ingleses. Los hermanos Schlegel y Schelling logran por primera vez, con el idealismo trascendental, las etapas “legales” de la conciencia que se dan en el yo autónomo. Construcción de la literatura por Federico Schlegel. A. G. Schlegel.

Fenomenología de Hegel, etcétera.

Mediante el enlace de estos dos factores se hizo posible una exposición histórico-evolutiva de la situación griega tal como la han ofrecido Ritter, Brandis y Zeller. El 26

desarrollo que, por el mismo tiempo, tenía lugar en la filosofía alemana, esclarecía la marcha de la pareja evolución griega, y a medida que la filosofía trascendental acudía a lo creador en el hombre y señalaba las etapas de la historia de la conciencia en la marcha de la humanidad, cada uno de los grandes sistemas griegos se hizo representativo de la marcha del espíritu humano. Los franceses, que disponían en París de un material enorme de fuentes de la filosofía medieval, aplicaron a ésta los métodos alemanes. Y así se fue estudiando, paso a paso, todo el ámbito de la filosofía europea, si bien con hondura diversa: en el fondo, el Renacimiento

no ha sido abarcado radicalmente en esta continuidad histórico-universal, y aquí tenemos el porqué no se ha cumplido del todo la tarea; también la filosofía de la India y la árabe se han investigado y expuesto esquemáticamente. Todo está en cocimiento.

Pero lo esencial es, precisamente, la visión del desarrollo mismo. Todavía Herder poseía con el concepto y el ideal de la “humanidad” un núcleo compacto de la historia y una meta. A él correspondía la poesía y la religiosidad de la época. Al disolverse éste como núcleo sustancial de la humanidad, no viene en su lugar la teoría positivista o materialista del medio, sino que lo firme, lo ideal, es la ley, ínsita en la naturaleza humana, de su desarrollo, que coopera con las condiciones terrestres. Habrá que

“criticar” en sus detalles el desarrollo de esta idea por Kant, Ritter, Schleiermacher, Hegel, etcétera.

La teoría del desarrollo es un principio fecundo de la vida práctica, porque trae consigo la conciencia de la voluntad de elevar al hombre y a la sociedad a una etapa superior. La capacidad evolutiva del hombre, la expectativa de formas humanas de vida superiores, he aquí el aliento poderoso que impulsa hacia adelante desde la Revolución francesa. Desplaza aquellos conceptos de cuya formación se trata en la religión y en la filosofía, hacia el ideal del porvenir. Pero, en cambio, esa teoría va aumentando la inseguridad de la posición metafísica y epistemológica.

Al mismo tiempo la doctrina del desarrollo se enlaza con el universalismo, es decir, con la conciencia terrena del hombre por la cual se sabe miembro de esta gran conexión.

Así nace, como meta de la ética, la realización de los fines del género humano.

Esta percatación o autognosis histórica tiene que corroborarse mediante el análisis de la naturaleza humana. Su ley fundamental: ensanchamiento del yo, elevación, objetivación, es eternización. Con este cambio supera el espíritu escéptico.

Se aplica esto ahora a la filosofía.

Pero se acabó por completo la soberanía del sistema único, que aparta todas las desviaciones como errores respecto a la verdad propísima. ¡Qué oscuridad significa la historia universal para quien la contempla con la quimera de tener la verdad en el bolsillo!

Estos sumos sacerdotes, de no importa qué metafísica, desconocen por completo el origen subjetivo, condicionado local y temporalmente, de cada sistema metafísico.

Porque todo lo que se funda en la complexión anímica de la persona, ya sea religión, arte o metafísica, se debate inútilmente con la pretensión de validez objetiva. La historia universal, como juicio final, 1 sentencia que cada sistema metafísico es relativo y pasajero.

27

Pero ¿se sigue de aquí un vacuo escepticismo? ¿Tendrá el género humano que oscilar incesantemente entre la fe en el sistema y la duda? El mismo análisis, que convierte en objeto el pasado del pensamiento humano, nos muestra, por un lado, la relatividad de cada sistema pero, por otro, nos hace comprensibles estos sistemas por la naturaleza del hombre y de las cosas, estudia las leyes con arreglo a los cuales se forman, la estructura que les es común, sus tipos capitales, su ley genética y su forma interna. ¿No habría de proporcionarnos esto alguna luz sobre su relación con la conexión objetiva de la realidad?

¿Se sustrae ésta a nuestro conocimiento directo, y sus múltiples reflejos en las mentes más diversas, que pertenecen a los cielos y a los tiempos más diferentes, no habrían de proporcionarnos ningún esclarecimiento en este punto? La filosofía trascendental marcha, tras los conceptos que nosotros formamos acerca de la realidad, a las condiciones bajo las cuales los pensamos. El análisis de la historia de la filosofía o la percatación histórica de sí misma que la filosofía realiza pasa de los sistemas a la relación del pensamiento con la realidad, tal como la vislumbraban los filósofos trascendentales, pero la investiga apelando al análisis histórico y la busca como algo histórico.

Vemos que la dialéctica que la historia opera con los sistemas es la que hace que, en su copresencia, cada uno cancele al otro. Esta dialéctica trabaja desde Tales y Pitágoras, desde Heráclito y Parménides: ¿crees que se va a parar delante de tu sistema? Tú dices:

“a mí me pasará como a los anteriores, me someto a la misma ley del tiempo a que están sometidas las constituciones, los estados y las religiones”. Respondo: “una filosofía que tiene conciencia de su relatividad, que reconoce la ley de la finitud y subjetividad bajo la que se halla, no es más que la diversión ociosa del erudito: ya no cumple con su función; si cada sistema metafísico es relativo, y presa de la dialéctica histórica de la exclusión recíproca, entonces el espíritu humano tendrá que retrotraerse a las relaciones, objetivamente cognoscibles, en que la sistemática filosófica, su desarrollo y sus formas se hallan con la naturaleza humana, con los objetos que se le dan a ésta, con sus ideales y sus fines. Si las opiniones sobre la vida y el mundo peregrinan y cambian, la autognosis histórica, que ya lleva en sí la filosófica, tendrá que buscar en la vida humana, y en sus nexos con lo que le resiste y con lo que sobre ella actúa, el fundamento firme de toda la historicidad, de la pugna de las concepciones del mundo. *La filosofía tiene que convertirse, como hecho histórico humano, en objeto de sí misma*.

Esto requiere que la filosofía tome conciencia de la conexión en que, como realidad histórica, se halla en toda su anchura y profundidad. Toda filosofía genial y creadora nace en una ancha conexión humana y dentro de ella hay que considerarla.

Una tarea, por lo tanto, que reclama, en primer lugar, la máxima ampliación del horizonte histórico. Como antes podremos obtener alguna luz es considerando los orígenes de la metafísica en el género humano, conexos en todas partes con la religión.

La filosofía tendría que desprenderse, por fin, de su equivocada aversión a la teología, fruto de largas uniones ilegítimas, para establecer la verdadera relación, esa que resulta de extender el análisis histórico a toda la conexión. Tal conexión nos dice que ambas, *la teología y la metafísica, elaboran una concepción de la vida y del mundo partiendo de* 28

la vida humana. Y lo mismo se puede decir del arte, especialmente de la poesía. Por lo tanto, los tres deben guardar correspondencia.

La conciencia histórica se orienta por lo profundo cuando busca las condiciones productoras de esas tres actividades en la vida misma. Ésta fue, en fin de cuentas, la intención de Kant. El conocimiento tenía que convertirse a sí mismo en objeto, y como no había conocimiento más que en la verdad necesaria y universal, se le convirtió en problema la matemática, la ciencia natural matemática y la metafísica. La filosofía trascendental que le sigue estableció el concepto de un yo creador, que va generando en etapas "legales" la conciencia universal; esto tenía que conducir, necesariamente, a hacer emerger las concepciones de la vida y del mundo desde esta profundidad como otras tantas etapas necesarias. Con esto religión, arte y filosofía en su raigambre común, retorno a los motivos creadores. Fenomenología de Hegel. Pero partió de la relación entre sujeto y objeto. Por lo tanto, tenía que considerar este proceso como lógico, y toda la energía afectiva, todo el poder del ánimo y de la voluntad de la historia universal le resultaba vinculado al armazón de la dialéctica de las ideas.

Por esto, no tuvo más remedio que disolver también la religiosidad y el arte en la lógica, las ideas en pensamientos. Así podía creer Strauss que los dogmas murieron por sus fallas lógicas, como si tales fallas no fueran inherentes a cada sistema metafísico...

Tenemos que continuar la obra de esta filosofía trascendental. Lo permanente en ella es que el hombre tiene un contenido, que éste se desarrolla a base de sí mismo, etc. Pero el "sujeto" se convierte en "el mismo" *(Selbst)*, el objeto en "lo otro", que se halla presente primariamente ante la voluntad.

II. FUNDACIÓN PSICOLÓGICA

1

Se pueden estudiar los sistemas filosóficos según sus propiedades fundamentales y según su estructura si, al compararlos, se traen también a colación las formas diversas de la religiosidad y de la teología y las formas

del arte. Es común a estas tres manifestaciones del espíritu humano que expresan una visión de la vida y del mundo.

No es posible deducir psicológicamente la posición de semejante visión de la vida y del mundo en la estructura del espíritu humano ni tampoco el desarrollo histórico que se opera a través de ella. Porque una psicología explicativa es presa, también, de la problemática de los numerosos y cambiantes sistemas filosóficos. Lo que puede considerarse como seguro en la psicología no alcanza para una explicación de las manifestaciones más profundas del espíritu humano. Más bien, habrá que esperar del enlace de la descripción y el análisis psicológicos con el análisis de los hechos históricos la fundamentación de cualquier psicología correcta que pueda prestar servicios verdaderos a la Historia. Voy a explicarlo con algunos ejemplos. El estudio de las máximas manifestaciones heroicas de la Historia, la revivencia de lo que en tales casos 29

ocurre, los hechos de entrega a las grandes finalidades objetivas, es lo único que nos permite adquirir una seguridad sobre la “realidad” de la voluntad, cosa que nunca nos pueden proporcionar los análisis de los psicólogos que trabajan en sus gabinetes y laboratorios. Se puede revivir cómo el ensanchamiento del yo por la acogida en la conciencia de fines objetivos trae como consecuencia un incremento de vigor, la serenidad y el poder de la vida subjetiva: esta ley empírica han expresado, implícitamente, Spinoza, Leibniz, Schleiermacher y Hegel. No es posible explicarla. Toda nuestra vida interior gravita hacia las conexiones en que se halla engarzada nuestra propia vida: esta circunstancia empírica se manifiesta como simpatía, sentimiento del honor, consolidación de nuestra vida afectiva por el asentimiento de los demás, en una palabra, de mil maneras. No es posible explicarlo. El hecho de que lo que llevamos dentro busque expresión en algo de fuera y cree así, de continuo, símbolos, es algo que si encuentra una condición en nuestro mecanismo reflejo no es deducible de él.

2

Entre estas concretas urdimbres fundamentales de nuestra vida psíquica es la más sencilla aquella que he designado como “estructura” de la vida anímica. Se halla condicionada por la relación de un sujeto con el medio en el cual se encuentra. También he demostrado anteriormente que este medio,

como mundo exterior, como “lo otro”, diferente del yo *(Selbst)* como “lo objetivo”, no expresa más que la circunstancia de la resistencia a la voluntad vinculada a la multiplicidad sensible. Con esto no tenemos ninguna “demostración” de la realidad de un mundo exterior, pues semejante demostración es, en general, imposible. Pero “se muestra” como situación, empírica, la coexistencia de un yo y de algo que le es exterior, y ningún pensamiento puede ir más allá de esta situación empírica: que siempre y en todas partes se contiene en la vida misma esta relación, la más primitiva de todas. En relación con el medio, la vida propia se despliega recibiendo y devolviendo.

Su estructura condiciona que en esta acción del exterior y en su reacción correspondiente, la unidad de vida se diferencie y que, sin embargo, permanezca trabada.

Y así como lo exterior es siempre el todo actuante: la imagen del mundo, la entera potencia sin desplegar en la que el interés propio va apartando elementos, así también cada fin que realizamos se destaca siempre mediante selección y preferencia dentro de una misma conexión de valores, cuya jerarquía se siente de alguna manera. Siempre el mundo se halla presente para nosotros, en algún nivel. Como toda nuestra actividad perceptiva, pensante y actuante se halla sostenida por nuestra propia vida impulsiva y afectiva, en las etapas imperfectas de la diferenciación todo se halla sometido a esta conexión. Aquí se halla el resorte del reloj de nuestra vida. Sin él, se pararía todo.

Spinoza tiene razón con su *imaginatio.*

Toda impresión contiene, junto a la imagen, una determinación de la vida afectiva e impulsiva. Nunca se nos da pura vida interior o puro mundo exterior, los dos no sólo están juntos sino vivamente intrincados: sólo el desarrollo de las formaciones intelectuales 30

va relajando esta trabazón. Pero jamás nuestro mirar, nuestro percibir y pensar escapa del todo a esta red. Como los objetos que nos proponemos como fines son elegidos gracias a esa trabazón, el mundo es para el hombre, a quien la abstracción no le ha llevado todavía a separar abstractamente las funciones en las esferas del saber y del oficio, eso que Spinoza señala como

etapa de la *imaginatio:* junto a la imagen, la impresión afectiva, la asignación de valor, el objeto como fin. La obra de la historia reside en la diferenciación que va incorporando tramas cada vez más complicadas. La conexión adquirida de la vida psíquica contiene siempre urdimbres superiores, más finas, más complicadas, en las cuales se han ido destacando, con creciente independencia, las diversas funciones.

3

De aquí resulta, como ley primera del desarrollo de nuestro afán de arreglárnoslas en el mundo con el pensamiento, de elevar a conciencia nuestra vida —rasgo fundamental inderivable— que, así como el yo y el mundo son correlativos, así también el ideal de la vida y la visión del mundo. Se hallan en íntima trabazón, que luego tratamos de elevar a conciencia. Surge una concepción de la vida y del mundo como un todo trabado; expresión de la vitalidad.

Su relación con la vida no es la del pensamiento con otros estados espirituales, sino de la vida con la conciencia de aquello que el hombre vive, experimenta, ve, pero en su totalidad, en la urdimbre de vida propia y mundo. El mundo como magnitud independiente es una mera abstracción. Es objeto, únicamente, por referencia al sujeto, como correlato suyo. Esto tiene que pasar como algo válido. Pero como el mundo no se halla presente ante nosotros mediante una mera actitud representativa, decimos a este respecto: lo objetivo es el correlato del yo [“el mismo”]. 2 Y como siempre se halla presente el todo, aunque sea como puro caos sensible, y en este todo van particularizando el mirar, el percibir y el pensar, decimos: siempre es el mundo nada más que correlato del yo.

Este tomar conciencia de la vida como mundo se realiza siempre bajo el esquema de

una exterioridad, en la cual actúa nuestra propia vida, nuestro propio ser psicológico; la forma de nuestra captación es siempre lo interior que se manifiesta en lo exterior: por eso vivimos siempre en símbolos. La vida propia es inexplicable, y también su trabado nexo con el mundo: poseemos la unidad de nuestra existencia y de su trabazón con el mundo sólo en la conexión de conciencia de la visión del mundo y de... [ideal de la vida]. 3

4

Consideramos aquellos nexos entre yo y mundo contenidos en nuestra estructura que tienen importancia para la comprensión de la índole de una concepción de la vida y del mundo.

31

El yo se manifiesta a tenor de su estructura. Según su estructura psicofísica se nos dan ya las funciones en que se diferencia su vivir. He mostrado en otra ocasión cómo de este modo surge una conexión teleológica en la cual el yo [el “yo mismo”] es la base de un desarrollo. El resorte de este reloj lo constituye la estructura y legalidad de nuestra vida impulsiva y afectiva. Así surgen en el yo las tramas elementales de esta vida impulsiva con lo otro, con lo exterior, que se nos da en la vida sensitiva. Tomemos en serio la afirmación de que tampoco el yo es sin lo otro o el mundo, ante cuya resistencia se encuentra, por referencia al cual se nos da, de primeras, toda determinación afectiva, todo estado impulsivo. Así como nada sabemos de una situación espacial que se daría antes de la multiplicidad sensible, o de una facultad de ver “azul” antes de las afecciones, y más bien la “estructura” se convierte en sensación con el estímulo, y la naturaleza de la diversidad de estímulos en la vista y en el tacto sólo aparece como espacialidad, así también el sentimiento y el impulso se dan con lo otro como cuya referencia surgen: nada sabemos de la estructura de la vida impulsiva antes de la multiplicidad de los estímulos: ocurren al mismo tiempo. Y por eso se dan siempre de consuno multiplicidad sensitiva y realidad sentida, sentimiento y valor afectivo de lo determinante, impulso y objeto del impulso. Y como en este caos sensible que se desarrolla en el mundo estos nexos particulares del yo con lo real, con lo valioso, con los objetos del impulso o “finales”, que han sido destacados, no hacen sino diferenciarse, como lo real destacado es estimado precisamente en razón de las conexiones de la estructura y lo estimado se convierte en objeto-fin, y de esta suerte la vida íntegra funde en su reacción todas estas determinaciones en esos puntos destacados, “lo otro” o el “mundo” se convierte, en tales puntos, en imagen, valor, objeto del impulso, objeto final; recibe todos los predicados que fluyen de esta circunstancia: *se convierte en el sustrato* (es decir, lo resistente, la multiplicidad sensible, lo referente al yo, trabado con

él) *de todos estos predicados, lleno de vida y de implicaciones vitales*. De un modo abstracto, este sustrato se designaría como sustancia o ser: sus predicados, como atributos, accidentes, propiedades y actividades. *Ésta es la representación primaria del mundo, la cual, también, es correlato de la autoconciencia*. En virtud del carácter teleológico de la estructura ambos, el yo, equipado con conciencia de sí, y la representación del mundo, se despliegan en el curso de la vida siempre en recíproca referencia. Este desarrollo va vinculado a la diferenciación de las funciones. Por lo mismo que la vida propia se halla estructurada teleológicamente, a la conciencia de sus estados se añade la de la interna conexión de sus determinaciones de valor y de sus fines: éste es el germen de todo ideal de vida. El trabajo interno en el cual se regula la vida impulsivo-afectiva constituye la técnica ético-religiosa.

La imagen del mundo cobra así los siguientes rasgos. Por muy diversamente que en el horizonte de nuestro yo se distribuyan la resistencia, los valores de presión y afectivos sobre la multiplicidad sensible, cualquiera que sea el modo como se vayan diferenciando objetos según la relación de coordinación de una multiplicidad en el cambio, todo lo destacado se halla unificado con coordinación exterior y creciente trabazón interior en la unidad de mirada del sujeto captador. Como la resistencia la vivimos en la voluntad, al 32

principio es aquélla algo volitivo, que puede ser equipado con los predicados propios de la voluntad; pero éstos dependen de la relación de los objetos singulares con ella: pues guarda relación con los objetos tan sólo y no con el todo cósmico. Bueno y malo se convierten en predicados de lo útil y lo dañoso. Categorías de fuerza y causa, de sustancia, de esencia. Repartimos entre las diversas partes del mundo diversas gradaciones de valor, según la relación con nuestro yo. En estas conexiones se albergan *abigarradas posibilidades de concepciones del mundo. (Weltkonzeptionen.)*[4]

5

El desarrollo transcurrirá de esta manera:

En la estructura las funciones se hallan trabadas por conexiones. El desarrollo consiste en dos cosas. Por un lado, en la diferenciación, en el desarrollo enérgico de cada una de las funciones. Pues esto es lo primero en el desarrollo de la humanidad: que las funciones vitales consiguen la propia soberanía, con la que se mueven con plena independencia y cobran conciencia de aquello que les es propio. (Conciencia de esto en Nietzsche.) La vivencia en los fenómenos más poderosos y unilaterales de la historia: marchan por su camino a través de todos los peligros, por sí mismos avanzarían hasta su propia aniquilación.

El otro aspecto complementador del desarrollo lo tenemos en las conexiones.

Hablemos de lo primero.

La percepción de los objetos sirve a la vida impulsiva ya en el animal; se diferencia en los diversos procesos mentales; ya sea que la alegría por el pensamiento y por su evidencia, la expansión mental sobre los objetos constituya o no una disposición original

—y esto parece corroborar la dicha de la contemplación, independiente de la vida propia

—, el caso es que, poco a poco, la inteligencia ocupada con la imagen del mundo se va emancipando, con mayor independencia cada vez, de la vida impulsiva y afectiva; así comienza la abstracción de aquello que acompaña a la imagen del mundo por su relación con la vida propia; representa ya una abstracción enorme que los primitivos griegos abarquen con la mirada un todo viviente y lo analicen matemáticamente, sin mezclar en esta contemplación espíritus buenos o malos. Vamos a seguir las etapas en las que se desenvuelve esta diferenciación. Su condición es, explíquese como se quiera, que nuestro proceso cognoscitivo se regala con el placer más diverso: así se convierte en valor propio.

Un proceso que tiene lugar siempre. Pero con particular energía en las escuelas sacerdotales y luego en la cofradía pitagórica. A este proceso corresponde la determinación de la imagen del mundo por la característica de una vida total unitaria, donde se disuelven los poderes de los espíritus

buenos y malos. Y vendrá luego el tiempo en que el pensamiento, adaptándose al orden objetivo, eliminará también esta característica: el mundo se le convierte en mecanismo.

También de este modo el mundo puede mantener todavía la sombra de una esencia;

la máquina puede ser dispuesta o gobernada por un Dios maquinista. La máquina es, por 33

sí, inesencial y sin alma, sin yo.

Pero esta concepción contiene en sí la posibilidad de realizar los fines del hombre; por lo mismo que ha perdido en sí misma fin y esencia, por lo mismo que el constructor que la dispuso ha desaparecido, no es ya más que el instrumento inanimado en la mano del hombre. Así lo conciben los grandes matemáticos y físicos franceses en el siglo XVIII: y así como para el emperador romano todos los seres no son más que cosas, así también el universo se convierte en cosa para la voluntad armada con la ciencia. Esto se transfiere a la sociedad misma. Ha llegado la hora del positivismo. Su universo es un escenario accidentalmente preparado por la contingencia de las uniformidades como escenario y material para la conformación de la naturaleza y de la sociedad adecuados a la inteligencia.

Se eliminan de la imagen del mundo los predicados sensibles, luego el espacio, finalmente las determinaciones fundamentales de lo vivo que habían sido transferidas: sustancialidad, fuerza y unidad de los objetos. Un proceso que a la postre no deja más que el cálculo con los fenómenos. Pero es exclusiva consecuencia de un pensamiento que, renunciando a la captación de la esencia, convierte al pensamiento en instrumento de dominio. Frente a ello tenemos la independización de la imagen del mundo en un universo al que el pensamiento, complacido con el mundo, le reconoce un valor propio, completamente desprendido de la vida propia: ésta se entrega a él.

Del mismo modo se destaca de la “estructura” de la vida anímica la disposición interna, la estructura y el desarrollo de la vida afectiva e impulsiva.

En la conexión natural, en la cual esa vida se halla enlazada con los valores de este mundo, la cultura y la civilización formaron un sistema de valores de la existencia en el que encontró su satisfacción la persona. Metida en el círculo natural de necesidades, valores y satisfacciones, el hombre va desarrollando un yo y un mundo cada vez más completos con una existencia que aumenta su ocupación alegre en la vida. Pero también en este campo tiene lugar la dialéctica histórica de la diversidad y antagonismo que radican en la estructura y en las condiciones de existencia. El orden económico, la vida social muestran su carácter dual. Se desarticula la trama que abarca por todas partes al hombre. ¿Qué es lo que queda?

Cuando se sienten por primera vez los límites de nuestra acción surge la interna técnica ético-religiosa, que trata de alcanzar la beatitud afectiva mediante la regulación y no mediante la satisfacción. En este desarrollo se singulariza la sensualidad en los hedonistas: esa sensualidad regula la vida, rebajando el pensamiento y la acción a la condición de instrumentos accidentales y pasajeros de la sensualidad que manda. Los sentimientos superiores se convierten en medios finísimos de goce. El recuerdo y la esperanza se convierten en exquisiteces. O también tiene lugar el giro inverso, sobre la misma base. La religiosidad se aísla de sus conexiones naturales. He aquí un formidable acontecimiento histórico-universal: se verifica en todos los sacerdocios y monacatos: es la sede de las más profundas beatitudes místicas. El sacerdote de Osiris, Buda, san Francisco, los místicos contemplativos. O arte.

34

Un tercer proceso de diferenciación someterá la voluntad a un desarrollo aislado y dominante. También en este caso tenemos formas diferentes. La voluntad se emancipa de la sustancialidad del nexo final en que nace el hombre, en el que el hombre natural cumple con el ciclo de su existencia, cuando ese nexo se quebranta o le resulta indiferente. Así, la voluntad calculadora se desprende de las vinculaciones y se convierte en objeto de sí misma. Voluntad de poderío, que se apetece a sí misma, a la forma genial de su potencia. ¡Un acontecimiento terrible! Nada más risible que el que un filósofo lo pudiera admirar, como el fin que persigue la naturaleza en los hombres y su punto culminante. Las tiranías, el sistema romano imperial de

dominación, los condotieros y príncipes del Renacimiento, el ideal de Maquiavelo. Y, como réplica, la voluntad que encuentra su meta en la forma de su ley. Así, los estoicos, que encuentran esta meta en la unidad, entereza, constancia y ataraxia de la voluntad, y Kant en la ley por la ley, etcétera.

6

Esta diferenciación y desligamiento de las funciones de la vida íntegra representan un aspecto constantemente actuante en el desarrollo estructural. ¡Pero sólo uno! Porque, por otra parte, las tramas contenidas en la "estructura" adoptan sin cesar, dentro de la vitalidad psicofísica, nuevas formas. Estas formas relacionales son las que determinan propiamente las leyes evolutivas del contenido anímico. Sus transformaciones albergan las razones psicofísicas explicativas de los fenómenos históricos más importantes.

Los nexos entre funciones y procesos o estados psíquicos que entran en ellas son al principio de carácter primario: constituyen el objeto de la psicología elemental. Desde el punto de vista metódico tenemos que señalar dos cosas. El conocimiento histórico-evolutivo nos fuerza a suponer que sólo poco a poco se ha verificado la diferenciación de sentidos, dentro de ellos su diversidad, la presencia de la memoria o de la facultad razonadora, en conexión siempre con el refinamiento de la estructura física. Este hecho

—pues así podemos calificarlo— parece arrojar una luz sobre el proceso de diferenciación en el individuo humano. Ambas cosas podemos conceder al investigador de la naturaleza, la primera como casi segura, la segunda como muy verosímil, pero no es posible que nos hagamos una imagen o un concepto de semejante proceso, porque el entendimiento no puede ir más allá de la vida, cuya función es. Y me parece que la aplicación de la teoría evolutiva al mundo espiritual ayuda enérgicamente a desenvolver el concepto de esta vida. La psicología explicativa, con Condillac, con la escuela ideológica, con Herbart, y ahora, con la mayor consecuencia, con Spencer... hubo de buscar hechos homogéneos primarios, sensaciones, representaciones, choques o vibraciones. Al transferir de este modo el atomismo al dominio espiritual... incurrió en la contradicción de hacer nacer de la combinación de semejantes elementos estados anímicos que, en la percepción interna, son algo bien diferente. Tampoco el supuesto de una

fuerza psíquica unitaria puede cambiar nada cuando es considerada como algo simple y que se comporta según leyes mecánicas. Todos estos intentos de explicación se 35

muestran como un verdadero contrasentido si tenemos en cuenta el principio cognoscitivo: la estructura contenida en la vida es la condición del conocimiento y éste no puede ir más allá. Véase si es posible mostrar cualquier conocimiento que pudiera reducir las diversidades funcionales. El artificio del conocimiento natural consiste en colocar relaciones cuantitativas como base de las relaciones de los sonidos, colores, etc., inconmensurable entre sí, y las diferenciales de los movimientos, etc. Pero ningún conocimiento de la naturaleza nos ofrece una reducción recíproca efectiva de estos contenidos. También el principio de las cualidades secundarias, etc., es una proposición hipotética, tras de la cual nos encontramos con un nexo irreductible de relaciones. Lo mismo ocurre con la psicología, puesto que tiene que acoger como dadas las diferencias estructurales, aunque sabe que no son algo último. Sólo que ella, como ya señaló Kant, no dispone de las relaciones cuantitativas para reducir esas diferencias a unidad. Kant aceptó esto como inmodificable, y Herbart, Fechner y los psicofísicos en nada han podido cambiar la situación. La cuestión queda en el aire. Por muy plausibles que sean las explicaciones de aquellos que consideran la reducción cuantitativa como absolutamente imposible, no son, sin embargo, evidentes, ya que ninguna ley interna de nuestra estructura implica su imposibilidad para todos los tiempos. Pero tampoco sería explicativa en un sentido riguroso una psicología que estableciera efectivamente relaciones cuantitativas entre los hechos psíquicos.

Así, pues, tenemos que permanecer dentro de una psicología analítico-descriptiva.

Como psicología elemental tiene por objeto las conexiones entre las funciones y los hechos y estados psíquicos que penetran en ellas.

En este punto se hace valer un segundo límite de la psicología que, por lo menos por el momento, parece insuperable. No es posible establecer la relación de los hechos psíquicos singulares con la unidad psíquica. La transferencia de la idea atomística fracasa ante el principio expuesto por mí

y poco después por James: las imágenes se hallan sujetas a un proceso de transformación. Como las sensaciones no se presentan nunca aisladas sino siempre en imágenes y, por lo tanto, es imposible considerarlas como singularidades, como además aumentan y disminuyen de intensidad, son variables en la cualidad, tenemos que renunciar definitivamente a la idea de unidades constantes. Pero una segunda proposición nos dice: también las imágenes se hallan siempre en relación con la conexión, etc. Esto obedece a la misma regla cognoscitiva: la diversidad de estados, imágenes, concepciones, relaciones lógicas, se nos da siempre en la percepción interna como conllevada por una unidad. En esto consiste la vida anímica. Podemos vivirla, experimentarla, pero no ir más allá de ella mediante conceptos.

Y también esta circunstancia encuentra, como es natural, su correlato en la imagen del mundo y los intentos de su análisis conceptual. De este modo podemos comprender todo ese trabajo metafísico prodigado para hacer inteligible la relación de los elementos del mundo con la conexión dentro de la cual se hallan. Han sido inútiles, a partir de Demócrito, los intentos de hacer comprensible la unidad del todo cósmico mediante los átomos. Artificiosas las mónadas de Leibniz, las que, condicionadas teleológicamente, constituyen un todo sin necesidad de la interacción, tan difícil de pensar. Siempre de 36

nuevo, desde Giordano hasta Lotze y Fechner, maneras de, al modo de una conciencia, etcétera.

Semejantes consideraciones nos señalan de antemano que las mismas dificultades que la vida anímica opone a su conceptuación, se repiten en su correlato, el concepto del mundo, y cuando la metafísica desgaja a éste del yo y pretende hacerlo comprensible como algo independiente, fracasa. La psicología le podría advertir de la suerte que le espera. En un campo como en otro tenemos las mismas dificultades, aspecto doble de la vida, antinomias del conocimiento implicadas por su conceptualización.

Esbocemos ahora la psicología elemental analítico-descriptiva. Presupongo mi teoría de la estructura, etc.

Nos figuramos ahora una unidad semejante en situaciones diversas, oprimida, conformándose libremente, etc., las funciones de su estructura

acentuadas en proporciones diferentes. Así se producen las variaciones de que es capaz el todo. Y, al mismo tiempo, tratamos de abarcar las transformaciones que experimentan las conexiones elementales en circunstancias variables.

En la conciencia inmediata la vida impulsiva se halla estrechamente enlazada con la propia conservación. Pero los rasgos simpáticos tienen en nosotros, etcétera. El ensanchamiento de nuestro yo, que abarca afectivamente naturaleza y sociedad es, al mismo tiempo que ensanchamiento afectivo, una elevación del sentimiento.

III. DE LOS MÉTODOS PARA CAPTAR LA HISTORIA DE LAS CONCEPCIONES DE LA VIDA Y DEL MUNDO

Al añadir a estos conocimientos psicológicos el estudio histórico de las visiones de la vida y del mundo, tal como se han desarrollado en la historia de la filosofía, de los dogmas y de las obras literarias, resultan indicaciones sobre los métodos con los cuales nos podemos aproximar a la interna conexión histórica.

Como la psicología puede captar las conexiones concretas, etc., está en situación de estimular el estudio histórico. La psicología de los pueblos fue un esbozo muy ingenioso.

Ha explicado en muchas ocasiones los procesos históricos señalando las formas psíquicas en que transcurrieron. Pero fracasó porque, etcétera.

Pero la psicología no es ninguna ciencia explicativa. Por eso el método no es el mismo que en la ciencia matemática natural. No puede explicar, etcétera.

El método ha de ser, por lo tanto, únicamente: buscar las conexiones, etcétera.

Completarlas mediante la interpretación.

Marcha de lo conocido a lo desconocido, es decir, de los hechos históricos a la conexión que se halla tras ellos y a su legalidad.

1. Conexiones.

2. Método comparado.

3. Interpretación psicológica.

37

Concepciones de la vida y del mundo

Primera ley. La vida y la acentuación cambiante de los momentos estructurales capitales trae por consecuencia que la concepción de la vida y del mundo se exprese siempre en contraposiciones.

La proposición de Hegel de que los sistemas filosóficos son representaciones de épocas, ha influido considerablemente en las historias de la filosofía. Pero los hechos la contradicen.

Segunda ley. Estas contraposiciones, siempre sobre un fundamento común.

Ley. La creación de una etapa y forma de vida espiritual, en la cual ésta se ha objetivado, no lleva consigo conciencia alguna de su origen. Así, puede ser portadora de nuevos contenidos espirituales, de nuevos fines, etc. Así, por ejemplo, la palabra pierde la conciencia de su origen de otras raíces, etc. Así, los cultos religiosos, los santuarios, las formas religiosas, etc., suelen ser portadores de nuevas representaciones...

En el lenguaje, en la religión, en la metafísica y en el arte actúa la totalidad anímica en sus tres aspectos y según sus relaciones fundamentales.

38

39

1 Es el famoso verso de Schiller *Die Weltgeschichte ist das Weltgericht*. En alemán, historia *universal* y juicio *final* se dicen historia *del mundo* y juicio

del mundo. [T.]

2 *Selbst* no *Ich*, es decir, yo mismo, entero y persistente, no el yo cognoscente o teórico, el sujeto, según la terminología usual. [T.]

3 Los corchetes son de nuestra cosecha. [T.]

4 *Weltkonzeption* = *Weltanschauung*. No es la única vez que Dilthey emplea indistintamente ambos. Y también *Weltansicht*. [T.]

SECCIÓN TERCERA

ARTE, RELIGIÓN Y FILOSOFÍA COMO FORMAS DE LA CONCEPCIÓN DEL

MUNDO Y DE LA VIDA

I. EL ARTE COMO EXPRESIÓN DE UNA VISIÓN DEL MUNDO Y DE LA VIDA

Métodos para el estudio de las obras de arte. Estructura de una obra de arte. Las formas como unidad de visión de la vida y del mundo y de técnica

El arte es, con respecto a las visiones de la vida y del mundo, la forma más neutral de expresarlas. Es un gran error colocarlo, como hacen los románticos, en relación con la religión, como vinculado en sus manifestaciones más altas con su contenido...

Encontramos sus formas más sencillas entre los pueblos primitivos, etc. Sus rasgos en este caso son variabilidad en grado extremo, no se halla desprendido de la persona, el canto cambia a cada nuevo momento, la melodía cambia también sin cesar, el baile es, etc., la pantomina se engendra momentáneamente. Así resulta vinculación a la persona, variabilidad constante, diversidad sin límites.

El proceso de su desarrollo es la selección, la reflexión sostenida, que supera lo inconstante, emancipación del sujeto, creciente solidez de la

forma.

El arte empieza expresando directamente, de un modo poético y musical, en el canto, la vida misma. Intuitivamente, en sencilla “objetivación” de la vida interior o en el lenguaje figurado más simple de nuestra vida, la sucesión de sonidos, etcétera.

Cuando se entrega a la ensoñación de algo mejor, a la fantasía de un amor correspondido, etc., se van formando en él los diversos rasgos vigorosos de un ideal de vida. Razones de por qué el canto es la forma poética primitiva. La épica surge del canto en los Veda, etc. Objetivación del ideal de vida y de la situación de vida en torno en el canto épico. Como la poesía parte de la vida y de los hombres, la imagen del mundo sirve de marco a los estados humanos y la conexión cósmica representa su orden.

Análisis del arte

Las grandes posiciones históricas de conciencia, según épocas y pueblos, se manifiestan en la total complexión del ánimo; esto se expresa en el concepto de la vida, condiciona en el intelecto la concepción del mundo y en la voluntad el ideal de vida.

Pero esta complexión total rige también a los artistas.

También en el arte se da, dentro de su historicidad, un nexo constante de propiedades. Se halla determinado por la relación de la fantasía con las propiedades objetivas del mundo, que mediante ella son elevadas a conciencia. Por eso el arte tiene que decir algo que no puede ser expresado en ninguna otra forma de manifestación de la vida humana, a saber, lo que la fantasía ve.

41

Ve el carácter típico de la facticidad singular. Denominamos “motivo” aquella condición de lo singular que lleva un carácter típico. Denominamos “materia” de un artista la realidad singular que es apta para semejante tratamiento.

Por eso, también en este campo el conocimiento histórico de la concepción artística de la vida y del mundo de una época se halla vinculado al análisis, a la combinación de las diversas manifestaciones y dominios coetáneos, a la comparación y a la

"reproducción" psíquica. La prueba más fina de un conocimiento semejante se halla en el hallazgo de la relación entre el contenido histórico de la fantasía y la técnica.

Todo lo que el hombre puede ver en el mundo es siempre la relación, la trama de su vida con las propiedades de aquél, que no puede cambiar. Se halla vinculado a estas relaciones por la ley fundamental, invariable, de su situación. Lo que contempla, sueña o piensa como tal mundo es siempre esta relación, esta urdimbre, y no otra cosa. Su mundo es tan poco un producto de su vida como una realidad objetiva. Es tan imposible suponer lo primero como lo segundo. Toda interpretación de los fenómenos que nos rodean depende, por lo tanto, de una parte, de la diferenciación y enlace de las funciones que captan el mundo y, de otra, del carácter objetivo de éste, que se hace captable de este modo. Semejante relación de funciones nos deja ver en el mundo algo que de otro modo no sería visible para nosotros. Pero lo visto de este modo es, como expresión de esta relación, no más que símbolo de la misteriosa conexión cósmica. Jamás esta conexión misma, tal como es ella objetivamente, entra en nuestra conciencia.

De aquí resulta que el artista en su fantasía ve surgir, lo mismo que el religioso o el filósofo, algo que es símbolo de la realidad.

II. RELIGIOSIDAD

Metodología de la historia de la religión

La metodología de este campo no es más que aplicación de la metodología histórica general al objeto particular. Conexión. Comparación. Interpretación psicológica. Con estos recursos pasa de lo dado empírica e históricamente a la conexión, no dada, según leyes.

Primera proposición. El análisis psicológico de la religiosidad mostró, en primer lugar, que la misma, como una manifestación de la estructura, etc.,

no constituye una conexión explicable por sí misma; antes bien, todos los cambios religiosos se hallan en conexión con los ideales que actúan en la vida del pueblo, con la conciencia de la situación de la vida alcanzada en la poesía, etc., con el desarrollo logrado por la imagen del mundo mediante la reflexión y el desenvolvimiento de proposiciones científicas. Vida económica, costumbres, artes, literatura y ciencias: dentro de esta conexión se verifican también los cambios religiosos.

Segunda proposición. Pero dentro de esta conexión un nexo final autónomo. La dialéctica interna de los dogmas, de Maur, expresó este hecho de un modo abstracto.

42

Ritschl. Harnack.

La naturaleza particular de la religiosidad nos permite concretar un poco más la índole de esta conexión:

1. Existen como raíces de palabras que son comunes a un determinado círculo de religiones, etcétera.

2. Estos círculos religiosos traban relaciones entre sí. Existe una historia común de las religiones que en el desarrollo de la religión, de los pueblos cristianos, en el budismo, en el mahometismo, etcétera.

En este punto, especialmente ilustrativo el catolicismo. Receptividad universal.

La religiosidad y su objetivación en simbólica figurada, dogma, teología y

especulación religiosa

Representaciones primitivas. La vida religiosa tiene como correlato suyo la visión de las fuerzas divinas. Así como el yo no existe sino trabado con el objeto o el mundo, tampoco el proceso religioso se da sino trabado con la fuerza divina actuante que se siente y vive en este proceso. Pero lo que se vive es tan sólo la presencia de lo desconocido e indominable, que produce

sus efectos por detrás de los objetos previsibles y cognoscibles. Porque el hombre primitivo nada sabe de las causas de sus enfermedades, de la locura, etc. La divinidad o el ser demoniaco es el sujeto subsumido a estos efectos, apropiado para producirlos. Un sujeto representable, determinable, por lo tanto, sensiblemente, es adjuntado, por medio del pensamiento analógico, a los efectos sentidos. La realidad independiente aparecerá con la mayor energía en una figura sensible. De aquí que todo ser divino es un símbolo, con el carácter de soporte subjetivado de efectos. La propensión a la personificación es algo, por consiguiente, inseparable del proceso fantástico de la religión.

En el mundo sensible sólo existe un número limitado de símbolos primarios, como si dijéramos raíces de palabras, que pueda utilizarse al efecto. La metáfora religiosa, etc.

Realización de la objetivación sensible por medio de procesos simbólicos, metafóricos.

Son como los miembros sintácticos fundamentales.

Objetivaciones

Estos símbolos tienen que ser acogidos en la conexión de la imagen del mundo. Cuanta sea la cantidad de pensamiento conceptual que alberga esa imagen, otra tanta debe ser empleada para obtener un esclarecimiento y análisis conceptuales de estos símbolos.

Con esto comienza un trabajo inmenso, que jamás llega a su meta, de los sacerdocios de todos los pueblos. Se experimenta por primera vez en los símbolos religiosos la visión de la vida y del mundo; como no han sido producidos por el entendimiento, tampoco es éste capaz de esclarecerlos intelectualmente. El intento produce las antinomias que destrozan y disuelven las visiones religiosas de la vida y del mundo. Se deben esas 43

antinomias a la multiplicidad de aspectos o a la dualidad de todo producto

“representativo” religioso, a tenor de la vida que contiene, con respecto al entendimiento.

Así surge la dialéctica interna del proceso dogmático dentro de toda religiosidad que se eleve a la objetividad de una verdadera imagen del mundo. Esta dialéctica ha disuelto una tras otra a todas las religiones. Así nacen el tradicionalismo y la mística, como medios para contener este proceso. Pero como por su posición, nada crítica, no descubren que la razón de este proceso radica en la relación entre las "vivencias" religiosas y las

"representaciones" religiosas, se muestran también impotentes.

III. LA FILOSOFÍA COMO REPRESENTACIÓN CONCEPTUAL DE UNA VISIÓN DEL MUNDO Y DE LA

VIDA

Introducción

Sistemas. Pretendo demostrar que también los sistemas filosóficos, lo mismo que las religiones o las obras de arte, contienen una visión de la vida y del mundo que se basan, no en el pensamiento conceptual, sino en la vida de las personas que los producen. Esto se ve en cuanto se considera un sistema histórico-evolutivamente. Pero hay que proporcionar un modo de consideración universal que ofrezca esta prueba para todos los sistemas filosóficos. En primer lugar, todo sistema contiene supuestos indemostrables. Va más allá del mero enlace de proposiciones demostradas. El mismo positivismo contiene algo más que conocimientos científico-naturales y sus relaciones con nuestro saber acerca de los fenómenos psíquicos. Al pretender ofrecer los sistemas filosóficos la

"totalidad" de la representación del mundo, son presas de las antinomias inherentes al propósito. Muchas veces se les ha achacado cómo pasan por encima de ellas y continúan su camino, de muy diferente manera a como proceden las cautelosas ciencias empíricas; pero este hecho sería totalmente inexplicable si no estuvieran movidos por una voluntad tan fuerte de expresar una complexión de ánimo, que no consideran cortado el camino por la presencia abismática de las antinomias.

El crítico que examina a un filósofo observa fácilmente en qué poca medida da satisfacción a la multiplicidad de aspectos de las cosas. También esto

sería incomprensible si el filósofo estuviera dirigido por la mera contemplación desembarazada, de tipo intelectual.

Positivamente tenemos el mismo resultado en el hecho de que toda filosofía considera la elevación de la conciencia sensible hasta la conexión de las cosas como algo valioso, como una liberación del alma.

De un modo general podemos decir que *en la mera forma del pensamiento filosófico cobra expresión una determinada actitud afectiva*. Algo análogo a lo que ocurre en lo religioso y en lo artístico. Cuanto más se expande nuestra simpatía, es decir, nuestra alegría por la conexión vital con las partes del mundo, cuanto más nos consideremos como entregados a la objetividad, con tanta mayor facilidad superamos los obstáculos 44

implicados por nuestra situación particular y tanto más se ensancha nuestro sentimiento vital: por eso los antiguos han colocado con una gran ingenuidad en un primer plano este valor práctico de la actitud filosófica.

El poder que ejerce sobre el ánimo la concepción de la vida y del mundo

Ley primera. El ensanchamiento del yo, su entrega a la objetividad proporciona al individuo una ampliación de toda su vida, tranquilidad en el cambio de las situaciones, firmeza. Así, la mera forma de la actitud religiosa, artística o filosófica supone una potenciación de la vida individual.

Concepto general de un sistema filosófico y estructura del mismo

Podemos figurarnos que la característica del filósofo será captada con la mayor pureza y sencillez en la época de la formación primera de una filosofía separada. Heráclito y la escuela socrática concuerdan en esto. Buscamos la fórmula más general posible. El filósofo eleva a conciencia lo que el hombre realiza representando y pensando, plasmando y actuando a base de sus ingenuos impulsos congénitos; le es propio cierto género de circunspección potenciada. Pero toda conciencia superior se manifiesta por el hecho de que las vivencias y las experiencias son “explicitadas” en sus partes y en sus relaciones. Por esto la energía lógica es imprescindible a la obra del filósofo. Así surge en él una conciencia lógica potenciada que

coloca en una clara conexión las operaciones instintivas naturales. Muestra por todas partes la meditación de un Epimeteo; los conocimientos naturales dispersos le incitan a la tarea consciente de captar la conexión de la naturaleza entera. Los fines de los hombres y de la sociedad, las leyes morales de las religiones, le inspiran la tarea consciente de buscar el sumo bien de los individuos y de la sociedad, las reglas supremas de la vida personal y política, su conexión, su legitimidad.

Por todas partes hace valer su trabajo conceptual, su sensatez lógica, su conciencia superior fundada en la fuerza ilustradora e independizados del concepto. La conciencia lógica, que se extiende a concepciones, ideales y bienes objetivos, crea así una conexión lógica y ésta busca en las raíces de las cosas el sostén y la legitimidad de su acción. De esta conciencia, que se mueve libremente por todos los terrenos, dispuesta a sojuzgarlo todo, nace la intención, implícita en ella, de fundar autónomamente las ocupaciones de la vida en las facultades del entendimiento o de la razón, y el poder del pensamiento lógico le ofrece los medios para llevarla a cabo.

Es, por lo tanto, la filosofía una propiedad personal, una especie de carácter al que se le ha atribuido el propósito de aligerar el ánimo de la tradición, de los dogmas, de los prejuicios, del poder de los afectos instintivos y hasta del señorío de aquello que nos limita desde fuera. Una especie de energía lógica y de conciencia superior que se aplica a todo y busca por todas partes conexión. La conciencia se manifiesta siempre en el esclarecimiento mediante conceptos, en la transformación de la intuición en conexión 45

lógica. Éste es, también, el sentido con que nos servimos aquí de una manera general de este vocablo. Existe una actitud filosófica, que nada contiene de la profesión de un filósofo especializado. En todo poeta que se eleva a un ideal de la vida y a una concepción del mundo, aunque se exprese en la conexión de imágenes que presenta nuestra fantasía, se alberga, según la convicción general, un trozo de filosofía. Porque se da un hacerse consciente la vida en su entera conexión, en un sentido universal, que se funda en acoger cada fenómeno de la vida con potenciada circunspección. Por eso el filósofo nace lo mismo que el poeta; al verdadero filósofo, lo mismo que al verdadero poeta, le corresponde la genialidad.

Por eso el filósofo se encamina en virtud de su intención original, mientras trata de elevar, mediante su energía lógica, la imagen del mundo, los ideales y los fines propios de su época a clara conciencia y a conexión, hacia las raíces de la vida. En estas raíces de la vida y de la realidad arroja la luz del pensamiento lógico. *La estructura de todo sistema filosófico se halla condicionada por esta relación primaria*, por muy lejos que marchen las complicaciones del pensamiento del filósofo. Siempre es esta energía lógica, que sigue los rastros de la conexión y de las raíces de la vida y de la realidad, la que opera en el filósofo. Cuando está ausente, es que no existe ninguna disposición filosófica. El escepticismo, la conciencia crítica, la autognosis histórica tienen siempre ante sí lo mismo como objeto que como vida propia esta dirección filosófica hacia la conexión y unidad de la realidad. Positiva o negativamente, dogmática o críticamente constituye esto el problema del filósofo. Por muy escéptico que sea el resultado, sólo en virtud de esta energía lógica, que penetra en las raíces de las cosas, es un filósofo. Lo que de este modo se produce en él es una “formación” viva: porque tiene que elevar a conciencia la conexión misma de la vida que enlaza la autoconciencia, el sentimiento, en ella contenido, de nuestra existencia, con el concepto del mundo, y éste con los fines prácticos de la persona y de la humanidad. La estructura de tal sistema es, por lo tanto, hacia adelante, el enlace del concepto cósmico con el ideal práctico, hacia atrás, un buscar perforante de las legitimaciones, de las posibilidades de conocimiento. Esta estructura se explaya con plena manifestación de sus partes en Platón; todo sistema ulterior no podía hacer sino diferenciar las partes de este todo vivo; toda filosofía escéptica o crítica no puede sino referir su trabajo a esta conexión, que es la positividad que tiene delante: así toma parte en esta estructura, a la vez que la eleva a una potencia más alta.

Este ser vivo muestra una estructura lo mismo que un organismo; es un individuo que, como tal individuo, pertenece a una clase; tiene que estar alimentado por el corazón de un hombre para que tenga viabilidad, y por ella le corresponde una duración limitada, un poder determinado para hacerse valer.

Tratemos de penetrar más hondo en esta estructura. Como “todo” vivo, como creación de una persona en la cual ésta vacía todo, lo mismo sus conceptos que sus ideales, está sostenida por una complexión de ánimo, por

un temple fundamental: su profundidad y originalidad decide en primer lugar sobre su suerte. Pero nunca ese temple ha cobrado expresión acabada en un sistema de demostración lógica consecuente en una 46

conexión sin lagunas. Por esto los críticos de la escuela hegeliana agrupan los sistemas de suerte que se muestre en cada uno de ellos una contradicción que es resuelta por el siguiente. Pero no es ésta la efectiva constitución lógica de un sistema. Más bien, el crítico podrá mostrar la pluralidad de aspectos de las consecuencias contenidas en cada sistema. Ya una contradicción simple, como la supuesta por los atributos de Spinoza o la cosa en sí de Kant, permite, siempre, una dirección doble para su superación. Pero los sistemas se hallan atravesados de contradicciones y de conclusiones falsas; han seleccionado un aspecto de las cosas y han eliminado los demás; mutilan lo vivo en virtud de una voluntad poderosa. A pesar de su fragilidad lógica, viven gracias a la energía de un pensamiento fundamental y a una complexión de ánimo operante en él. Es sorprendente que esta circunstancia no haya producido mayor asombro. Pero en lugar de ver las cosas como son, la mayoría de los historiadores la han ocultado tras una mera seriación de los sistemas o tras unas uniones lógicas artificiosas y extrínsecas. Tendremos que buscar la explicación en las antinomias con las que lucha cada sistema en la pluralidad de aspectos de la realidad viva, en la anfibología en cuya virtud toda vida puede ser aprehendida por la reflexión desde aspectos diferentes.

Penetramos todavía más adentro al tratar de aprehender el proceso en el cual han surgido en los filósofos los sistemas: este proceso ha de encontrar su expresión en su estructura. Conozco muy pocas revelaciones de filósofos sobre este proceso. Un pasaje de Schopenhauer destaca cómo su sistema ha nacido en una concepción al estilo de una obra de arte, sin que él mismo tuviera conciencia. Creo yo que le animaba como paradigma la descripción que del genio ofrece Schelling al final de su *Idealismo trascendental;* pero le animó para su producción misma y no sólo para su descripción.

Así nació la filosofía natural de Schelling y también el sistema de Heráclito. Pero la mayoría, y también los más profundos sistemas, son resultado de actos creadores muy dispersos. Para esto, ejemplos significativos: Spinoza, que partió de un panteísmo vivo; Kant, que partió de la construcción

histórico-evolutiva de una teoría mecanicista, que tiene por supuesto un orden teleológico, y avanzó a su idealismo de la libertad. Como el punto de vista primitivo se convierte en una parte inmanente del sistema ulterior, surge la síntesis de diversos pensamientos centrales. Éstos tienen que ser explicados históricamente y siempre implican el peligro para la concordancia lógica del sistema. El concepto de perfección que ha de albergar la plenitud de la realidad no está de acuerdo con el mecanicismo del sistema de Spinoza. La metafísica objetivamente válida que Hegel recogió de Schelling no está de acuerdo con su invención de la dialéctica histórica.

En toda esta exposición se han considerado los sistemas filosóficos como creaciones aisladas. Ya veremos más tarde que, precisamente por esa su voluntad que marcha hacia las raíces de las cosas, se hallan en conexión con los movimientos religiosos, cosa que fue primero en ver, en abstracto, Schleiermacher. También en el ideal de la vida y en la determinación de los valores se mostrarán en conexión con la socialidad, con el arte y la literatura. La complexión de ánimo de los filósofos se halla dentro de conexiones más amplias de la historia, de las que recibe su determinación. Y, precisamente, la existencia 47

de estas conexiones contiene la corroboración histórica de aquello que ha sido derivado aquí de la estructura de los sistemas.

Clasificación usual de los sistemas. (Las relaciones lógicas entre los sistemas según puntos de vista particulares)

Hemos visto que un sistema es una especie de ser vivo, un organismo, alimentado por el corazón de un filósofo, viable por tanto, en lucha con otros. La biología, que tiene ante sí una colección de seres vivos, comenzó rastreando su orden mediante el análisis y la comparación. Buscaba tipos, y sólo más tarde llegó a establecer, mediante un orden genealógico de los mismos, una constitución definitiva de las relaciones de estas formas de vida. La consideración de los sistemas filosóficos marcha por un camino inverso.

Estos sistemas se ofrecen en el curso histórico; el objeto ha sido, en primer lugar, la conexión del desarrollo histórico al que pertenecen. Pero tampoco

desde este punto exclusivo se puede resolver la tarea cognoscitiva. Hay que añadir a la historia la consideración lógica, la comparación, el análisis.

La comparación de los sistemas entre sí da por resultado, desde los diversos puntos de vista que implican los diversos aspectos de su estructura, clasificaciones que están en uso desde hace tiempo.

En el centro de la estructura de un sistema se halla la diferenciación metafísica entre materialismo y espiritualismo, entre dualismo y monismo idealista. Ya más hacia atrás surgen las separaciones gnoseológicas de empirismo y racionalismo, de dogmatismo y criticismo. Hacia adelante, entre eudemonismo e idealismo moral, ética individual y ética social, etc. No tratamos ahora de completar estas distinciones. Es claro que cada una de ellas no asigna el sistema, como un todo, a una clase: se coloca como base de la clasificación un aspecto de su estructura, un miembro del todo vivo. La clasificación desde el punto de vista metafísico afecta al centro de la estructura de cada sistema metafísico. Pero no hace más que dividir este centro. Hay, pues, que diferenciar estos sistemas, como posibilidades del punto de vista dogmático, de los sistemas críticos.

Según otra relación natural, todo sistema materialista es empirista y en su ética eudemonista. Así también panteísmo, teísmo, etc. Una especie de juego combinatorio.

Con esto se agotan las relaciones necesarias de estos miembros clasificatorios. Una demostración de que no se puede penetrar de este modo, desde fuera, en las relaciones lógicas que existen entre los sistemas según su estructura. Pero también se muestra al mismo tiempo que el análisis y la comparación, separados de la historia evolutiva en que se nos ofrecen los sistemas, no pueden procurarnos más que nociones provisionalmente orientadoras.

Principio general del desarrollo de los sistemas filosóficos como principio del desenvolvimiento de sus conceptos

Abandonando la comparación y clasificación de partes singulares de los sistemas, intentemos ahora *analizarlos como todos y someterlos a una consideración comparada*.

En primer lugar, se ofrecen determinadas diferencias estructurales de los sistemas, antes de que avancemos a la consideración de su contenido, de las meras relaciones lógicas que resultan del concepto de sistema como un todo que pretende conocer, mediante conceptos, la conexión entre realidad y vida.

Sistemas como una especie de todos vivos, en lucha recíproca, como ocurre con las

criaturas vivas. Al observador ingenuo puede aparecerle toda la historia de los mismos como una lucha entre ellos; cuanto más avanzamos hacia las concepciones primitivas, el tumulto parece más desbordado y confuso; su lucha por el poder transcurre como una selección; las fantasías abruptas de las mitologías babilónicas o mexicanas desaparecen, y no queda más que lo que puede ser elevado a racionalidad; se desarrollan racionalmente concepciones fundamentales sencillas; pero como éstas luchan con los mismos derechos, nacen en esta lucha por la existencia formas más complicadas, más aptas para la explicación. *La viabilidad no es aquí otra cosa que la capacidad para la explicación de lo real*. Pero esta viabilidad depende de dos condiciones, de la transparencia lógica intachable de una conexión y de su aptitud para explicar lo real y para mover a una actividad satisfactoria a aquello que opera en el sentimiento y en la voluntad. Así, en Platón confluyen la teoría del ser y del devenir, y el estoicismo acoge el panteísmo y la teoría de las formas gracias al concepto de la fuerza individual de la cosa que se manifiesta en la forma, y representa así la combinación ético-metafísica más alta de la Antigüedad; conceptos cósmicos griegos; conceptos vitales romanos y conceptos religiosos orientales se alían en la patrística y en la filosofía medieval. Después que el siglo XVII había hecho posible, gracias a la dinámica, que la concepción mecánica del mundo pudiera explicar lo real, se renunció al pansiquismo del viejo tiempo; así se transformó la teleología de la Antigüedad, en la que coincidían, según la fórmula de Aristóteles, el fin, la forma y la causa eficiente, en la nueva combinación que traza Leibniz entre la visión

mecánica del mundo y la teleológica. Los productos filosóficos se hacen cada vez más amplios y más complicados. La complicación aumenta cuando se acoge también la doctrina de la libertad en este sistema, cuando se asocian panteísmo y teísmo, eudemonismo, ética social y absolutismo idealista del formalismo ético. Lotze, Fechner, Renouvier, etc., muestran una sistemática a tal punto complicada. Podemos, por lo tanto, exponer las reglas siguientes: las concepciones del mundo y de la vida han surgido de concepciones simples, y en el transcurso adoptan formas más complicadas, que tratan de abarcar, cada vez más, los diversos aspectos de lo real, que va descubriendo la ciencia en avance. En el comienzo prevalece lo arbitrario, accidental, el capricho del ánimo y de la fantasía, y poco a poco se transforma en formas más racionales; en consecuencia, disminuye constantemente, por una especie de selección, el número de posibilidades: así, como suponen las hipótesis biológicas de las escuelas epicúreas y de Diderot, van surgiendo poco a poco, sobre la base de una ilimitada variedad de formaciones arbitrarias y caprichosas, un número cada vez más limitado de clases de “formaciones” cada vez más racionales y complicadas.

49

Y el concepto de la vida y del mundo ha recorrido las siguientes etapas legales: *1.*

Sistemas dogmáticos. *2.* Elevación de las actividades humanas, y especialmente de los métodos filosóficos, a conciencia, en la escuela socrática. *3.* La potenciación de esta toma de conciencia hasta llegar al método trascendental (variedad deficiente: escepticismo). *4.* Es menester encontrar la regla, la ley y la forma de las concepciones del mundo mediante una autognosis histórica. Métodos descriptivos y comparados.

Fenomenología de la sistemática filosófica.

De aquí resulta que si se considera tan sólo esta estructura de un modo puramente formal, tiene lugar en el tiempo un desarrollo legal de la estructura de las concepciones humanas de la vida y del mundo y de los sistemas que las fijan en conceptos.

Si luego se considera el modo como en la estructura de un sistema la visión del mundo se halla enlazada hacia adelante y hacia atrás, así cambia también aquél según una ley evolutiva.

Filosofía, históricamente considerada, es la conciencia en desarrollo acerca de lo que el hombre hace pensando, plasmando y actuando. Esta conciencia como una concepción del mundo no es más que un caso de esta percatación filosófica. Allí donde esta percatación tiene lugar se halla también la filosofía, sea cualquiera la forma y la estructura que adopte.

Hay que derivar la función de la filosofía de la ley fundamental de la estructura. El individuo se presenta empíricamente como unidad funcional dentro de un sistema. Esta unidad se contiene, según la propia experiencia, en una especie de tensión, en el sentimiento y el impulso. Impresiones externas, etc. Cada todo histórico se compone de individuos. Por lo tanto, las mismas funciones tienen que desenvolverse en este campo en nexos finales más amplios. La sociedad es mantenida en un haz por las formas de la organización exterior. Éstas encuentran en la familia su núcleo fundamental, y luego se diferencian, etcétera.

Su estructura más simple es la encontrada por Platón. Pero precisamente este espíritu de autognosis, de percatación, nos lleva cada vez más hacia atrás en la dirección de los supuestos. Así *se desplaza el centro de gravedad de su estructura cada vez más hacia atrás a las condiciones de la conciencia*.

Esta autognosis implica un trabajo orientado, negativa y positivamente, hacia los supuestos de la conciencia y que ahonda perforando poderosamente: labor subterránea, ocupación inquietante, sospechosa para la mayoría de los hombres.

La primera forma de la marcha de la filosofía consiste en describir todos los problemas que la realidad contiene y las relaciones entre ellos, después en la superación gradual y toma de conciencia de los supuestos con que trabaja el pensamiento humano.

La tarea en Platón, subjetividad de los sentidos, el espacio como fenómeno, las categorías como formas de la conciencia, etc. El odio contra la filosofía,

como operación negativa, desde Protágoras y Sócrates. Proceso sin término e inabarcable. Siempre hay muros que nos limitan. Esfuerzos alborotados para deshacerse de ellos en Feuerbach, Schopenhauer y Nietzsche. Imposibilidad de este intento, puesto que tropezamos con la historicidad de la conciencia humana, como una propiedad fundamental de la misma. La 50

tarea positiva consiste en elevar a conciencia los supuestos con los que el hombre vive y piensa: Kant. La característica de lo necesario y universal. El positivismo y las meras dependencias lógicas.

Historia evolutiva. Conocimiento de los sistemas y conocimiento estructural

La exposición de un sistema consistió hasta ahora más que nada en el intento de encubrir sus lagunas, contradicciones, etc., mediante un arreglo lógico. Pero cuando se considera un sistema de una manera viva, tal como surgió de una complexión de ánimo, entonces su historia evolutiva nos muestra cuántas posibilidades, cuántas conclusiones falsas se ponen en juego al intento de trasponer el camino mortal de la trascendencia, de resolver antinomias. *Se pone de manifiesto la fragilidad de toda sistemática*. En la ciencia positiva no encontramos estas conclusiones falsas, porque no son necesarias.

Desarrollo progresivo en la historia de la filosofía. Crítica de las concepciones dominantes

Este progreso no consiste en el acercamiento a un conocimiento absoluto, algo así como el sistema positivista en un estado de perfección, que es lo que en la actualidad cree la mayoría de los filósofos. Sin embargo, se puede señalar ese progreso de un modo independiente de toda fe en un sistema. Reside en la conciencia creciente del espíritu humano sobre su propio hacer, sobre sus fines y supuestos, considerados como un todo.

Este progreso no es sólo de la teoría del conocimiento ni tampoco un traspasar la metafísica plegándose a ella. Tampoco la autognosis representa su núcleo. El yo no se da sin la objetividad, sin la realidad exterior a nosotros. Por lo tanto, la reflexión sobre el yo, la percatación o autognosis lo es, a la vez, acerca de su trabazón con una realidad externa y del origen y

legitimidad de las determinaciones sobre ella. Por lo tanto, la autognosis habría de ir enlazada, por sí misma, con la reflexión sobre las determinaciones objetivas.

Pero el desarrollo de las concepciones de la vida y del mundo y la autognosis histórica que se desprende de él llega más hondo todavía. Al parecer, una abigarrada diversidad.

Tratemos de aprehender la conexión interna.

1. El mundo dado como punto de arranque de la concepción de la vida y del mundo. En la vida del alma se presentan los productos en la conciencia, sin la conciencia de la acción de la fuerza psíquica que los acarreó; por eso, la objetividad exterior se halla presente sin la conciencia de los procesos en los cuales se ha constituido. Esta objetividad exterior trae consigo los caracteres de la espacialidad, de un todo continuo en el cual se separan objetos como cosas y se relacionan recíprocamente en la acción y la pasión, la diferencia de esencia y contingencia, de vida, de todo. Todo es dado sin que tengamos conciencia del origen. Por lo tanto, falta la conciencia de las conexiones de estas determinaciones con la vida, cuyo correlato es la realidad exterior.

51

2. La acción consciente del espíritu y las etapas de esta consciencia (Bewusheit).

La vida cobra conciencia de su hacer sólo mediante la sensación de esfuerzo o trabajo que acompaña a la atención voluntaria, a la elección deliberada, al esfuerzo de reprimir los impulsos.

Como en la atención, en la elección, etc., se hallan presentes grados de energía y de resistencia contra ellos, a éstos tienen que corresponder grados de conciencia de los procesos. Esto ha sido negado muchas veces; dejo sin resolver si estos procesos compuestos alcanzan sus grados distintos de conciencia mediante las diversas proporciones de enlace entre actos psíquicos conscientes e inconscientes. Como se enlazan, por ejemplo, el esfuerzo por pensar y la inspiración, la intención del poeta que se endereza

hacia la conexión de una obra y la presencia involuntaria de partes aisladas que ocurre bajo esta influencia. Este supuesto proporciona a mi descripción y análisis los mismos servicios que el de los grados de conciencia de los actos simples.

Conocemos los procesos primarios que se encaminan a ahondar la unidad de las partes, implícitamente contenida en la intuición del todo, por medio de una conexión que la hace explicable, solamente por los vestigios de sus productos históricos, lenguaje, mito, leyenda. El problema de en qué amplitud operó en estos casos una acción voluntaria consciente no se puede resolver más que mediante conclusiones sacadas de estos restos.

Denominamos “invención” el acto que es consciente de la voluntariedad del propio hacer.

La cuestión es, por lo tanto, en qué grado cooperó en estos procesos primitivos la invención.

Consideración de las actos psíquicos que cooperaron en la formación de los procesos primarios, y el problema que consiste en determinar esta cooperación

De las raíces derivan, mediante la apercepción, etc., otras palabras, etc. En la religión el tropo, la metáfora, etc. Los investigadores que reducen todos estos procesos a procesos de apercepción, fusiones, etc., poseen así un principio de actuación inconsciente. No cabe duda que este principio actúa, pero su extensión es problemática. Además, esta apercepción mecánica no es el único proceso. Tengo en las imágenes metamorfosis.

Éstas son, más bien, una especie de crecimiento orgánico, un despliegue y desarrollo de las imágenes, etc. En cuanto a la conexión, es la vida del todo la que la contiene implícitamente; es destacada por la relación de lo interior con lo exterior o la endopatía.

Pero se pregunta con qué amplitud rigen los actos conscientes de comparación, subordinación de lo comparable bajo una conexión viva, en un determinado campo, etc., por lo tanto, invención. Estos procesos serían análogos en lo artístico y en lo científico.

Todos estos procesos se dan en la vida del alma y se pregunta, únicamente, en qué grado podemos determinar su participación en el lenguaje, en el mito, en la leyenda, etcétera.

Caracteres objetivos de los vestigios

52

Objetivamente, encontramos como característica de la conexión contenida en la religiosidad la transferencia de conexiones conocidas a lo desconocido, y la subjetivación o sustancialización de éstas. Son, por lo tanto, los mismos procesos que operan también en la formación de la metafísica. Así, la fuerza que actúa volitivamente en las cosas, la admisión de un entendimiento superior para comprender las acciones instintivas de las mismas, de otro modo inexplicables, el reconocimiento de una fuerza espiritual superior en los astros. Se añade a esto la interpretación de la vida mediante la subjetivación de formaciones objetivas — *gegenständlicher*, de objetos— y condiciona el supuesto de una sustancia imperecedera separable en ellas. A estas transferencias se añaden las de conexión, por ejemplo, explicación por generación, familia, dualidad sexual, la explicación por la guerra, etc. Evolución, etc.

Queremos designar esto como tropo, metáfora, etc.

Características subjetivas en la tradición

Las religiones se atribuyen validez objetiva y consideran su nacimiento como revelación, inspiración, etc. En esto se contiene una dualidad: afirmación de un proceso y, al mismo tiempo, la afirmación de que, en el mismo, de una manera involuntaria y, cualquiera que sea el trabajo aportado por los sujetos humanos, en definitiva sin la acción de éstos...

La forma de comunicación de la religión se nos conserva sólo en cánticos, etc. No podemos suponer que su producción se debe a la mera representación. También entusiasmo, inspiración, etc.

La explicación de estos conceptos reside en que el sujeto religioso tiene conciencia del trabajo de abarcar en sus fuerzas y en su conexión lo

desconocido e indominable, y, además, en cómo, sin poner nada de su parte, le han venido luego las inspiraciones.

53

SECCIÓN CUARTA

HISTORIA EVOLUTIVA DE LAS VISIONES DE LA VIDA Y DEL MUNDO

I. ETAPA PRIMITIVA

Sensualidad y religiosidad

La concepción sensible y natural del mundo y la religiosidad han sido tan ásperos enemigos en todos los tiempos porque ambas se fundan en los estados de la autoconciencia inmediata. En el antagonismo constante que reina entre las visiones de la vida y del mundo representa éste el más primitivo.

La visión sensible-natural de la vida y del mundo y el arte

1. Ya vimos que toda forma de la vida impulsivo-afectiva tiene que producir, en natural desarrollo, una conciencia de sí y un ideal de vida, y posee como correlato una concepción del mundo, que siempre se halla presente, de alguna manera, como un todo.

A tono con esto, desde el punto de vista de la vida sensible, etc. Pero es menester concebirla sin artificio. Amor, sentimiento heroico de la vida, voluntad de poder, voluntad de posesión y entre las visiones de la vida y del mundo representa éste el más primitivo, complacencia en ella, amistad y participación en la dicha y poder de la tribu: son los sentimientos más fuertes del hombre natural sensible. Su elevación a conciencia y su objetivación tiene lugar, por primera vez, en el arte.

Las primeras formas de la visión humana de la vida y del mundo las representan la visión natural-sensible y la religiosidad. Éste es el primer antagonismo que se desarrolla en esas formas, que siempre marchan

antagónicas a la pluralidad de aspectos de la vida y a la acentuación diferente de sus “momentos” estructurales principales.

Esta realidad se puede estudiar en los vestigios del arte y la poesía de los pueblos primitivos y en las viejas culturas. Encontramos siempre, junto a las canciones mágicas, canciones amorosas, etcétera.

La sensualidad ingenua se entrega a la satisfacción de la vida impulsiva, al juego de los sentimientos. Es su expresión toda forma de juego: danza, canción amorosa, burla, etc.

En las etapas primitivas la religiosidad no se halla en contradicción alguna con la existencia sensible. Como que es su complemento psicológico necesario. Y en las etapas bajas de la vida se reproduce siempre esta relación.

En las etapas primitivas la religión es la relación del yo íntegro —con todas sus necesidades, con todo su miedo vital, con todas las imágenes fantásticas evocadas por la tenebrosidad de la existencia— con lo incognoscible e indominable. Todavía es muy pequeña la esfera en la cual la voluntad somete los objetos naturales a sus fines y el 54

conocimiento los hace aprehensibles mediante relaciones causales. En torno a este pequeño círculo se cierne lo desconocido, lo indominable. La oscuridad se cierne sobre este punto luminoso. Y, desde lo tenebroso, las potencias incognoscibles e indomables de la naturaleza nos miran como los ojos de un animal de presa. Su forma es afección y técnica mágica, al objeto de influir en forma rogatoria o amenazadora sobre lo indómito.

Una técnica mágica que se practica sin empacho junto a la caza y a la pesca. Es tan necesaria como le es imprescindible al hombre aliviar la presión que sobre él ejerce este mundo exterior, alumbrar la tenebrosidad que le rodea, aclarar el misterio del origen y del fin que envuelve a su propia existencia.

Se constituyen formas de representación, formas de culto, funciones sacerdotales, dominadas todas por los mismos rasgos.

Las formas de representación de todas las etapas religiosas primitivas se hallan condicionadas, en primer lugar, porque la imagen del mundo se unifica a partir del caos de los sentidos sólo en trabazones imperfectas. Esa imagen del mundo constituye el trasfondo inabarcable de donde emergen las fuerzas. Esta propensión a destacar de lo desconocido, según criterios determinados, fuerzas singulares, que serían portadoras de efectos inabarcables, es en el fondo lo que ha sido designado, y todavía hoy se designa, como fetichismo; pero no constituye en sí una forma de religiosidad primaria, sino un rasgo fundamental o una propiedad de la misma.

El segundo rasgo fundamental de la religiosidad primitiva es la adjunción de sentimientos y representaciones de lo desconocido e indominable actuante al fenómeno sensible, por lo tanto, a los objetos dados sensiblemente. No ocurre todavía la separación de cualquier representación de fuerza con respecto a lo dado sensiblemente. Por una especie de inversión del proceso en que se ofrece la vida propia, que se manifiesta y actúa en los miembros y en sus gestos y voces, se consideran los objetos o animales o personas como portadores de fuerzas extraordinarias. En esta etapa no es necesario que tales fuerzas guarden ninguna relación captable con las propiedades visibles de los objetos. Como en la vida del salvaje desempeñan un papel mucho mayor el humor, el azar, la ocurrencia, la elección de los objetos mágicos, encantados, demoniacos o divinos no se verifica de un modo lógicamente explicable.

Lo que resiste, presiona o daña, lo mismo que lo que ayuda, es representado en la etapa primitiva como dotado de una voluntad a esos efectos. Y tiene que ser representado así, pues toda acción es concebible únicamente como manifestación de una voluntad o en conexión con ella. Las medicinas son ensalmos; en la locura se manifiestan los demonios; la desgracia, no explicable, de la guerra exige la suposición de fuerzas atacantes: y los *deus ex machina* de Homero son, como vestigios de una mentalidad primitiva, incongruentes con la etapa cultural alcanzada. Así nacen los predicados de la divinidad propicia y de la malévola. Así también, es divinidad o demonio todo lo que actúa. En las espadas se esconde una fuerza mágica, que le ha sido comunicada, sin duda, por un ser demoniaco; piedras o árboles, en los que se ha sacrificado con visibles efectos, son adornados por la fantasía con historias de fuerzas mágicas y resultan cada vez en mayor grado sede de algo demoniaco; como ocurre hoy todavía con la gente 55

rústica en los viejísimos calvarios. Y los campos cereales apretados de espigas llevan también algo demoniaco, que les hace prosperar (Usener: dioses momentáneos). Son rasgos fundamentales de una religiosidad primitiva. Habrían de ser muy imperfectos si estas representaciones de lo divino, de lo demoniaco y de lo mágico, vinculadas a la representación del mundo, no se pusieran en contacto con concepciones primitivas vinculadas al yo.

Creencia en los antepasados, en los muertos y en las almas, como una concepción primitiva. Explicaciones insuficientes. A nuestro contenido anímico corresponde también el rasgo de que nuestro sentimiento de la vida no puede acoger la muerte sino como un hecho exterior, y no comprenderlo en verdad. Esta incomprensibilidad de la muerte la experimentamos en toda noticia inesperada de un fallecimiento, no apoya en las impresiones sensibles. En el fondo, la seguridad con que, a pesar de ello, vivimos descansa en esta imposibilidad de pensar la vida rota. Así, el hombre primitivo se piensa perviviendo siempre, etcétera.

La unión de esta concepción de la pervivencia con la fe en los demonios, en los dioses y en la magia, constituye el auténtico punto nodal de la religiosidad primitiva, y este punto de la conexión entre yo y mundo sigue siendo lo decisivo en la religiosidad.

Una religión sólo se comprenderá a partir de este punto de cruce. Esto no ha sido reconocido como es debido por los investigadores de la religión. Así como la muerte es para la conciencia primaria el mayor de todos los males y la oscuridad que la envuelve la sede de los espantos más terribles y extremados, toda fuerza demoniaca o divina que alivie la suerte de la muerte será venerada en extremo y toda práctica que alivie esa suerte a los familiares se considerará como preciosa; hay que proteger toda relación con los parientes fallecidos. Cultos, adoraciones, etc. Este aspecto lo encontramos todavía en el catolicismo, con su doctrina del purgatorio, etcétera.

Representaciones de la muerte. Principio de analogía.

Diversidad extraordinaria de estas formaciones religiosas. Como líquenes y musgo.

Principio psicológico de su desenvolvimiento, etcétera.

Por eso el culto y el sacerdocio se montan primeramente sobre las acciones mágicas.

Las instituciones y el culto religioso se destinan a influir demonios, dioses, etc., mediante actos religiosos. Y así hasta hoy. Hay que cuidarse de

trasladar representaciones modernas de la religión.

Leyes de la formación de las ideas de dioses, demonios, historias divinas, desligadas de la percepción sensible

Etapa agrícola. Religión tribal, urbana y nacional. Etapas de la agricultura, regularidades.

Predominan en la vida espiritual las representaciones sobre las percepciones.

1. Se desligan las fuerzas divinas de la visibilidad. Invisibles pero capaces de aparecer. *2.* Sustentáculos de funciones regulares. Lo mismo que la vida marcha hacia una articulación económica y una división del trabajo, así también las divinidades, etc. *3.*

El culto como acción. Sacrificio. Sacerdote. *4.* Fe en la inmortalidad. *5.* Las teologías del 56

politeísmo como seriaciones extrínsecas de las trabazones metafóricas. Homero. Los Edda, Finlandia, etc. *6.* Su insuficiencia.

Diferencias fundamentales

Bel y Astarté, etc. Jehová como dios de hordas.

Causas que han impedido en diversos pueblos que llegaran a una doctrina unitaria.

En los griegos, es la objetivación sensible la que disocia en imágenes y conexiones plásticas. Límites del pensamiento griego, que no puede captar la fuerza viva, etcétera.

Entre los romanos la distribución funcional de tipo administrativo, etcétera.

II. LOS PUEBLOS DE ORIENTE

Los sacerdocios de los grandes estados civilizados del Oriente y el monismo religioso Dos son los factores que conducen el proceso religioso a

un desarrollo superior. Uno de ellos intelectual y el otro moral, si queremos llamarlo así. Aquél descansa en la acogida del pensamiento racional, de conclusiones complejas y de sentimientos ideales en los diversos procesos. El segundo surge del fundo último de la religiosidad y hasta se puede decir que ésta, en un sentido superior, sale de él. Representa el viraje decisivo en la historia de la religión. Se debe a un falso intelectualismo el que se haya convertido el monoteísmo en el genuino y exclusivo giro decisivo de la evolución de la religión. El espíritu vidente que nos habla en los *Discursos sobre la religión* lo reconoció ya.

1

Los sacerdocios de las diferentes religiones, las corporaciones religiosas, desarrollan primeramente conceptos acerca de una vida que place a los dioses. Partiendo de los sacrificios y las oraciones se extienden poco a poco a todo un ordenamiento de la vida, que corresponde a los sentimientos morales y sociales de la sociedad en que viven. Este orden de la vida no es jamás creación de la religiosidad; se desarrolla desde lo hondo de la naturaleza humana, en el seno de lo sociedad; pero ocurre siempre que, a tenor de la razón vinculadora, se conecta en seguida con algún concepto de la afinidad de la naturaleza humana, de su relación interna y la de los valores que produce con un orden superior, dentro del cual es abarcado el hombre. Siempre los rebaños o las piedras que señalan los límites están santificados de algún modo, porque existe una voluntad divina de algún género, existen dioses cuya función es proteger las relaciones sociales. El otro aspecto de este proceso reside en que aquellas cualidades sociales o éticas que resultan venerables para los hombres se colocan bajo el amparo de las voluntades divinas.

57

En los sacerdocios, misterios y corporaciones religiosas se desarrolla la experiencia de cómo la superación de los impulsos y afectos sensibles por el sosiego piadoso del ánimo proporciona una beatitud del todo nueva y ajena a la vida del mundo. No es posible exagerar la fuerza con que esta experiencia ha impresionado a ánimos selectos. Bajo la cáscara protectora de la acción mágica respecto a la divinidad se vigoriza esta almendra fina y dulce: religiosidad en sentido estricto. Aquí tenemos la sede de la técnica de

limpieza y purificación, de beatitud en el sentido religioso, desarrollada por los sacerdotes o en los misterios, etc. Ha sido la educadora de sus pueblos en el sentido de una moralidad más delicada. A ella irá vinculada la beatitud futura, a partir de ella se desarrolla esa profunda unión entre la emancipación del aquende sensible y la entrada en una dicha trascendente. Pero tras esta unión creció también esa otra entre la abnegación y la paz alcanzada ya en este mundo.

El género humano se desarrolla según una relación legal por la cual lo alcanzado para un determinado nexo final se pone al servicio de nuevos fines: se convierte en factor de un nuevo desarrollo. Esta relación sirve de base a la construcción sintética del desarrollo expuesto por Schelling en su *Idealismo trascendental*. Ha sido formulada por Wundt en calidad de principio para un campo estrecho, etc. *Los productos no llevan conciencia alguna de su origen; así, pueden ser soportes de funciones superiores*. Apliquemos esto a la religiosidad.

La religiosidad mágica, sus cultos, sacrificios, sacerdocios, misterios y corporaciones, todo el aparato enorme que desarrollan —especialmente en los grandes estados del Oriente, como soportes de la cultura superior de los mismos— elabora poco a poco una técnica ético-religiosa, una conciencia de beatitud alcanzada con ella, y la dota de las formas externas de su conformación cerrada al mundo. *Este interno proceso ético-religioso puede entonces desprenderse de la finalidad de obtener efectos mágicos de las acciones de los dioses; las formas de existencia religiosa creadas de este modo pueden ser soportes de desarrollos internos encaminados hacia el sujeto mismo* y que encuentran su meta en la beatitud terrena y ultraterrena de éste. El hombre renuncia a interesarse por su destino externo y se crea un destino interior. Es éste un desarrollo que se ha verificado en situaciones sociales de enorme presión, en los terribles imperios del Oriente y luego en la Edad Media europea, llevado a su máxima tensión por la presión terrible que pesaba sobre los hombres. Si Ranke ve en el proceso religioso el núcleo de la historia de los pueblos de Oriente, no es esto históricamente objetivo: pero en lo dicho está lo que hay de verdad, vistas las cosas desde el lado religioso, y pronto veremos los otros aspectos intelectuales del mismo proceso. El *Libro de los muertos* y los misterios de Egipto, los... asirios, los... babilónicos, los... indos constituyen los testimonios poderosos de este

proceso: más poderosos que las pirámides y los palacios de los reyes, etc., que son los monumentos espantosos de un señorío sin límites. Pues poseen una interna grandeza.

Entro en el huerto de un convento: de la cerrada hermandad ascética religiosa nacen los sentimientos religiosos de paz, de sosegada enajenación del mundo, de íntima libertad de los afectos mundanales: este sosiego y armonía íntimos nos hablan simbólicamente en 58

los patios y las huertos monacales y se comunican a nosotros con una fuerza irresistible.

Estos símbolos son mucho más profundos que los de los burgos y los castillos de los tiempos micénicos o de Florencia o de Alemania, que nos hablan de la resistencia sin límites, del poder, de la voluntad de señorío.

Así se originan conexiones de fuerza irresistible: de la manera más perfecta en el catolicismo. Culto mágico, sacrificio; su núcleo lo encontramos todavía en la misa; clama la conciencia por un mundo suprasensible descendido, vertido. Un proceso puramente abstracto no sería capaz de hacerlo plausible al ánimo. *Las creaciones más poderosas del arte humano son inseparables del culto y de su magia*. Son símbolos de estas acciones poderosas y de estos estados de ánimo. Campanas, catedrales románicas y góticas, el arte de la liturgia, el símbolo de la misa, el patio y el huerto del convento: todo un mundo. Así podía parecer a los románticos que el arte hacía presa en la realidad sólo cuando era símbolo de la religiosidad. Y, como núcleo de toda esta magia, de esta simbólica del arte, el proceso profundo de la verificación real de la trascendencia interna, llegando a través de la abnegación a la beatitud trascendente.

2

Pero este gran proceso reviste a su vez un fuerte aspecto intelectual.

Sacerdocios, astrónomos, etc. Por medio del concepto logrado acerca de la conexión y unidad del mundo se verifica la transformación de las representaciones religiosas —que se figuran la acción de lo desconocido, insondable, indominable, en forma dispersa— en el sentido del monismo.

Este proceso representa para la historia de las concepciones de la vida y del mundo en el género humano algo tan profundamente significativo como aquel proceso religioso para la religión: ambos se hallan íntima y recíprocamente vinculados.

También en este lugar tenemos que el punto capital de la interpretación histórica se halla en la relación entre yo y mundo, en la comunidad de la transformación. *Pues es una condición de la vida que lleve a cabo las transformaciones en todos sus diversos aspectos*.

En la religiosidad egipcia e indogermánica es la conciencia de la unidad, del parentesco, etc., del espíritu humano con la divinidad, contenida ya en los mitos, la que se manifiesta en la unidad de la imagen del mundo, etc. La doctrina de la transmigración de las almas como la invención para establecer un vínculo interno entre el nacimiento y la muerte y enlazar a ambos con la sentida vida del todo. O también el dualismo de dos reinos, de dos lugares trascendentes, etc. Desarrollo semita. Dios de las hordas. Relación de servidumbre, etcétera.

Las formas de la religiosidad monista del Oriente se hallan condicionadas por las determinaciones afectivas de la conexión cósmica implicadas por la religiosidad.

Representa una falsa concepción de la especulación de la India la que tiene Deussen, pues la separa del proceso religioso, de la oración, de la meditación religiosa, de la concepción sobre el destino del alma. Está sostenida por todo esto.

59

Relaciones del arte en los diversos pueblos orientales con su visión de la vida y del mundo.

Como las visiones de la vida y del mundo de una época se manifiestan en el arte, en la religión y en la filosofía, como en otras tantas formas de exteriorización, habrá que comprender también el arte de los asirios, egipcios, etc., como expresión de esta concepción de la vida y del mundo.

En los pueblos orientales: simbolismo, que separa las formas de los objetos y de los seres vivos y los acomoda en las combinaciones encontradas por la fantasía.

Arte semítico, al mismo tiempo naturalista y fantástico.

La gran estatua sedente de los egipcios representa el primer tipo de una majestad que sobrepasa lo humano corriente. ¿No nos hablan su rígida quietud, sus manos extendidas de la trascendencia de la muerte?

Formas de las doctrinas religiosas unitarias del Oriente

Ensayos de especulación conceptual que las convierten en una conexión cósmica.

Disolución de todas estas formas mediante la dialéctica de su historia dogmática, que eleva a conciencia las antinomias.

Conclusión: las ruinas inmensas de las religiones orientales.

Antinomias especiales que se deben al carácter afectivo-religioso del concepto de Dios así surgido.

III. LOS PUEBLOS DEL MEDITERRÁNEO

Se constituye ahora una metafísica emancipada de los fundamentos religiosos.

Entendemos por metafísica aquella forma de la filosofía que trata científicamente la conexión cósmica concebida en relación con la vida como si fuera una objetividad independiente de esta vida. Este procedimiento presupone la existencia de la ciencia. Los

“momentos” contenidos en la imagen del mundo, tales como unidad, conexión, sustancia con sus accidentes, ser y diversidad contingente, son tratados como si tales conceptos fueran expresiones transparentes de relaciones objetivas.

1. Los griegos

Característica general

Ningún pueblo mejor dispuesto que el griego para producir semejante metafísica. Habían liberado a la matemática de las necesidades prácticas y de los jugueteos místicos. Habían liberado la astronomía de sus conexiones primitivas con la fe religiosa. Y aunque 60

continuaron considerando los astros como dioses estaban, sin embargo, equipados para someter la imagen del mundo a puras operaciones científicas.

Las propiedades fundamentales de la metafísica griega descansan en propiedades del pueblo griego que pueden ser estudiadas en su creencia en los dioses, en su arte y en su ciencia. Porque la vida espiritual de un pueblo constituye una unidad indivisible. En el espíritu griego prevalece lo plástico, la objetivación, el pensar geométrico. Abarca el universo y las leyes de la simetría, de la proporción y de la figura. La liberación de la forma geométrica, que tiene lugar en la cofradía pitagórica, fue la gran escuela del arte griego. La simetría, la armonía y la proporción buscan su más pura expresión en el templo y en el ordenamiento de sus columnas. Semper es el que más se acerca a la comprensión de esta arquitectura cuando la explica por la decoración exterior, por lo tanto, por su figuración formal. Pero el templo es una obra de arte total y lo mismo que su ornamento también la plástica se rige por su ordenamiento geométrico. También es una obra de arte total el drama griego, como lo ha visto Richard Wagner. Es una acción simétricamente construida; los coros se pueden comparar a las columnas del templo, como medio constructivo que enlaza las partes de la acción. Los personajes no se presentan en razón de sus pasiones subjetivas o de su carácter; se hallan acomodados en la acción simétrica. Ésta tiene por objeto el restablecimiento del orden divino en la confusión de la vida. El discurso se halla ordenado simétrica y antitéticamente. No es la pasión lo que constituye su punto culminante sino el *pathos*, que se regula por su relación con las ideas supremas. Sus máximas creaciones plásticas, hasta los retratos, se bañan en un éter de belleza formal que reposa en sí misma, sin pesadumbre de ningún trabajo mental. Como si no hubiera ninguna resistencia, ninguna realidad áspera y ninguna lucha con ella.

Aparición de la figura dentro del campo visual, la continuidad que preside en éste, o dentro de la cual se singularizan los objetos: he aquí la concepción natural del mundo, si entendemos la expresión en el sentido más amplio. El horizonte, la media esfera, la superficie de la tierra son sus determinaciones naturales más inmediatas. El clima y la índole permitían a los griegos vivir en ellas. Con ellos ocurre por primera vez la emancipación consciente de lo geométrico, la consideración de las figuras como sus limitaciones espaciales. Nace la metafísica cuando esta imagen del mundo, independizada, independiente del sujeto, se convierte en objeto de la interpretación científica que la geometría representa. Se desprende así la metafísica de la conexión religiosa.

La liberación de la especulación de su base religiosa se realiza en Grecia gracias a la independización de la ciencia.

Como siguiendo una ley interna se produce en seguida en Grecia una articulación de la metafísica en sus formas fundamentales, cada una con las relaciones que desde entonces han mantenido siempre, pero dentro de los límites del espíritu griego.

Experimentan transformaciones pero todos los desarrollos ulteriores se enlazan a ellas.

Demócrito y la metafísica del conocimiento natural

61

También Demócrito tiene como fundamento esta imagen del mundo. Los átomos constituyen las figuras fundamentales que se mueven en el espacio continuo. Le es tan ajena su consideración como unidades de fuerza, que las formas del movimiento se describen también de modo geométrico.

En Demócrito el movimiento científico, debatiéndose con todas las dificultades intelectuales, se dirige a la fundación del conocimiento de la naturaleza y a la subordinación a él de todos los hechos espirituales. Designo este punto de vista como *metafísica del conocimiento natural*. El nombre de “materialismo” es justo únicamente por lo que se refiere a que los átomos psíquicos son pensados físicamente y la combinación que los

junta para la vida del alma se deshace con la muerte... La designación “positivismo” es justa en la medida en que el punto de vista del conocimiento natural somete a los hechos espirituales; pero no se da todavía el conocimiento del carácter fenoménico de las manifestaciones naturales ni del carácter subjetivo de las representaciones de causa y sustancia, propio del positivismo histórico. *El positivismo representa la transformación crítica de la metafísica del conocimiento natural*.

Como cada uno de los grandes sistemas típicos también éste se halla rodeado de sistemas que han nacido del mismo motivo histórico pero lo han desenvuelto con menor pureza. Anaxágoras, Hipócrates, etcétera.

Los resultados imperecederos de estos grandes investigadores están representados por los principios del conocimiento natural que han desenvuelto en común y a los que Demócrito prestó la expresión más rigurosa.

Principios del conocimiento: nexo causal, de la nada nada procede, fenomenalidad de lo sensible, subordinación al entendimiento, posición del mismo.

Pero los fundamentos mismos contienen las antinomias. Se vio una parte de éstas —

espacio, movimiento— pero no las implicadas por el concepto de tiempo, que no se hallan dentro de lo plásticamente visible. Los griegos se contentan con la solución que les ofrecía *la sucesión de los periodos*.

La conciencia de las antinomias contenidas en el fundamento de este punto de vista fue obra de la dialéctica eleática y del escepticismo sofista. Se deben a la diferente procedencia de las diversas partes intuitivas de la imagen del mundo: el espacio, el movimiento y las exigencias del entendimiento. El pensamiento matemático, que se explaya en la plasticidad del mundo y analiza el espacio, reclama *divisibilidad infinita*, por otro lado, *infinitud*. El ναστον físico —espacio vacío y unidades que actúan entre sí, lo que supone resistencia.

Al mismo tiempo se hace valer la *insuficiencia de los fundamentos contenidos en el entendimiento*. La última razón explicativa del mundo en la pura facticidad. Para el sentimiento de la vida esto es el puro azar. El yo, con poder propio, se convierte en una ilusión, ya que no puede derivarse de los agregados de los átomos psíquicos su unidad y firmeza. Y cuando Demócrito distingue entre los valores de los bienes carece de un principio, recogido del fondo de la conexión cósmica, que pudiera fundamentar semejante distinción; en una palabra, esta metafísica separa la imagen del mundo del sujeto para el cual se da. Muy a la griega, es disociada en unidades figurables, y éstas 62

constituyen para el entendimiento científico-natural los soportes de los fenómenos dinámicos. La "enajenación" de la conexión cósmica en este sistema niega todo el sentimiento vital.

A las antinomias propias de este sistema, a su insuficiencia respecto a la pluralidad de aspectos de la vida se añade la pugna insoluble con la religiosidad y con el pensamiento artístico. Fue en vano que se conservara el concepto indemostrable de los dioses como ideales religiosos, etc.; precisamente estas concesiones a los oráculos, etc... Pero mucho menos podía ser comprendido el jonio extranjero en la ciudad de los templos, de las estatuas de los dioses, frente a la Acrópolis con su población de mármol, donde el teatro, etc. "Llegué a Atenas —dice Demócrito—, pero nadie me conoció."

En esta misma ciudad y de su ciudadanía vieja, salió el hombre que, partiendo de la autognosis, en conexión viva, etc. Y Platón, etcétera.

Platón y el idealismo del entusiasmo y de las ideas

La presencia de la figura dentro del campo visual, la continuidad que preside en éste y de la cual surge la forma del objeto: ésta es también, como en el caso de Demócrito, la suposición fundamental de Platón. El mundo es el conjunto de las formas de las cosas singulares que han salido del ἄπειρον.

Platón es *sui generis*. Un idealismo objetivo que contempla un "syndesmos" de las ideas en el mundo, al mismo tiempo la trascendencia de este mundo

de las ideas, y hasta la afirmación de su exclusiva entidad: una posición que piensa conjuntamente dualismo y monismo, trascendencia e inmanencia, como ya no será posible más tarde. Esto es lo que aumentó el radio de su acción. Pero que fuera capaz de esto se explica únicamente por la índole del espíritu griego.

1. Acoge en su sistema el resultado del *gran movimiento religioso transmitido por los pitagóricos:* la marcha gradual del espíritu, como poder de la vida, como ideal y como visión del mundo, de lo sensible a la beatitud en un mundo trascendente, proceso a la vez afectivo e intelectual. Pero al desarrollar histórico-sistemáticamente el principio de la filosofía socrática, reflexión sobre toda la vida anímica, puede captar en la sofística la consecuencia del punto de vista sensible; descubre en el mundo griego de la belleza, en el arte, en el eros, etc., una etapa superior de este proceso —la religiosidad también como etapa— y también en la metafísica conserva de las etapas anteriores lo bueno y lo bello, como partes integrantes del mundo inteligible. Principio: *parentesco del espíritu humano con el divino, de aquí el anhelo hacia Él, etcétera.*

2. Sin embargo, el mismo Platón lleva a cabo la separación de las determinaciones de lo real de la vida misma en que están fundadas. Ocurre esto mediante razonamientos que establecen la legitimación permanente del idealismo objetivo. *a)* Independencia del pensamiento de la percepción, de la moral del placer. Afinidad de pensamiento y ser, de intuición de la belleza y de idea, de voluntad racional e ideas, que se pueden representar en lo sensible. En el primer principio descansa su teoría del conocimiento, en el segundo *El banquete*, en el tercero la *República* como ciencia de la realización de lo justo en el 63

mundo sensible. *b)* Las determinaciones que nosotros detectamos en el pensamiento deben ser, según este principio, las mismas del ser. *Con esto tenemos establecido el principio de una ciencia del ser como algo independiente = Metafísica*.

Antinomias en la metafísica de Platón

La más profunda antinomia en la metafísica de Platón consiste en esa separación, supuesta en todo idealismo como metafísica, entre el concepto

metafísico de la realidad y la referencia de esta realidad buena y bella al yo vivo en que se fundan estas propiedades de la imagen del mundo. Ésta es la antinomia existente en general entre idealismo y metafísica. Es insoluble dentro de la metafísica, que más bien la crea.

La otra antinomia es entre la marcha gradual religiosa, artística, etc., y el mundo objetivo.

Relación de Platón con el idealismo de la voluntad

Platón representa para éste una fuente de vida constante. Pero intelectualiza la trascendencia. Por eso retuerce siempre este idealismo, es la fuente constante de este retorcimiento.

Las posibilidades que residen en la concepción de las ideas. El estoicismo

El estoicismo es el tercero de los sistemas poderosos de la Antigüedad, etcétera.

2. Vida romana y concepción del mundo

La concepción de que vamos a ocuparnos ahora es prueba de que puede darse semejante concepción del mundo sin que se produzca una filosofía original, o, mejor, que sea *original sólo en los conceptos vitales que se hacen valer en todos los campos del espíritu*.

En cuanto a la posición volitiva romana, etc. Su rasgo más fino es la exterioridad de la teleología. No se comprende esto mientras no se comprenda también que la naturaleza debe convertirse en cosa para la voluntad de poder. La expresión de esto habremos de buscarla en cómo tratan poéticamente la naturaleza los romanos. En las villas, etc., la naturaleza se transforma en expresión y medio de aquello que el hombre elabora y disfruta en ella. La poesía de las labores del campo, de las villas y de los jardines opera en la transformación de la superficie natural. Es la expresión más alta de la capacidad artística romana.

La poesía y el arte romanos se manifiestan en la dualidad entre la representación de la activa vida guerrera y de su nexo final histórico-

político y el disfrute tranquilo. Porque la voluntad tensa, que se mueve con fines fijos y la vinculación volitiva y el esfuerzo que 64

ella representa encuentran su complemento necesario en el disfrute, en el reposo blando del lujo. Así se desarrolló, con el progreso de la cultura, entre los espartanos, los romanos; se hace valer también en la tensa y arriesgada vida de los soldados, etc. Por eso encontramos entre los romanos la poesía de las labores agrícolas, el idilio, el símbolo de la felicidad pastoril, la vida de las villas y su lujo, el refinamiento más extremo de una existencia gozadora.

Trama volitiva del idioma latino. Platón y Cicerón. Falta de intuición. La intuición exige coordinación.

Consideremos estos dos aspectos. La representación épica y dramática de la historia de la época en hechos guerreros y en la vida política. Virgilio eleva artificiosamente la idea de poderío universal de los romanos a una divina conexión teleológica por medio de la leyenda de Eneas.

El retrato romano es expresión de poder en figura de *imperator*. Su tratamiento naturalista es el medio para expresar la realidad que no se puede ordenar y dominar mediante la intuición y el pensamiento estéticos, que está, por lo tanto, ahí, sin que se pueda hacer nada con ella. Ofrece también resistencia al intento de subordinarla estéticamente a un tipo, como algo absolutamente bronco y con poder propio. Toda elevación en la idealidad aleja y sublima y adelgaza. Estas potencias propias ofrecen resistencia, su realidad volitiva pesa sobre todas las existencias que las rodean, también sobre la del espectador. Esta vida potente nos oprime.

La renovación greco-romana de la especulación oriental y el arte

La religiosidad del Oriente, como conexión anímica, presta, en la especulación que ella condiciona, el carácter anímico a la divinidad, con esto la conciencia de su plenitud infinita, la relación emanantista. Con esto se halla en oposición la intelectualidad griega y, a tenor de ella, el ser sustancial de la divinidad. La superación de este antagonismo se lleva a cabo en el neoplatonismo. La figura firme de la realidad se resuelve en puro fenomenismo; a éste pertenece, en oposición con la rígida quietud del ser

divino, toda la serie gradual de sus manifestaciones. Especialmente el *logos* y el *pneuma* son, por su esencia, radiaciones del ser inmoble, y toda corporalidad en el *logos* aparente sólo puede ser fenómeno (Platón, Aristóteles, gnosis, neoplatonismo). El *logos* desciende de ese mundo al reino de lo fenoménico, de las sombras y su camino de salvación marcha ascendente del inquieto sufrimiento del fenómeno hacia el silencio.

3. Arte cristiano primitivo

El círculo de figuras religiosas en el viejo arte cristiano encuentra su centro en el Cristo de la pasión. A él se juntan mártires, santos y María.

Cada una de estas figuras se acomoda como imagen del culto en la arquitectura de la Iglesia. Es esta expresión de la relación entre el mundo trascendente, que se aparece en el 65

santuario, y el espacio para los fieles, que quieren aproximarse a él. La imagen del culto es también expresión de esta sobrenaturalidad, tal como se ofrece a diario en la misa. Así el Cristo paciente, sacrificado, y que, al mismo tiempo, es el Señor, el Triunfador, representa el objeto principal del culto. Esto exige dar expresión a todos los rasgos de la pasión, de la destrucción de lo sensible en el cuerpo crucificado, a la sangre de sus heridas, sin tener en cuenta las exigencias del gusto artístico. La energía ética que se hace valer en san Bernardo y en san Francisco como trascendencia de la voluntad, como su capacidad absoluta de *abnegatio* ante los estímulos y fuerzas del mundo, es un resultado de la vida monacal. Por eso el desarrollo de los tipos del arte cristiano que exceden de las imágenes del culto va unido a la influencia del monacato, lo mismo en el imperio bizantino que en Oriente.

En el desarrollo del arte religioso constituyen puntos de arranque diferentes, independientes, la imagen del culto, el relieve que relata épicamente y el sepulcro.

La imagen del culto es, en toda la tradición que parte de los pueblos orientales, una figura que descansa en sí misma. En el arte bizantino se extiende esto a los tipos divinos, a tenor del dogma de un cuerpo aparencial de Cristo; la radiación de la divinidad en la figura de Cristo implica como

supremo ideal artístico: Cristo como Señor del mundo. El desarrollo románico recorre, partiendo de la misa, que constituye el centro de todo el culto, como acto trascendente del descendimiento prodigioso de la divinidad, un camino inverso. El ideal cultual supremo es el Cristo que se sacrifica, el Crucificado. Al principio, expresa de manera predominante los padecimientos físicos. Pero en el gran desarrollo de los siglos XII y XIII en conexión con la mística, tenemos, en lugar del sufrimiento físico, la expresión de un dolor espiritual junto con la elevación suprasensible sobre él. Se consigue crear por primera vez un tipo de Cristo con la composición ideal del rostro, independiente de los movimientos del momento, y, especialmente, con el contraste interno de una serenidad plantada, más allá del dolor, en las honduras del alma. Así, en el relieve de la pasión de Cristo del exterior de la catedral de san Esteban el rostro de Cristo se ofrece con el fuerte modelado de sus huesos, como un hombre capaz de llevar a cabo lo que debe a pesar de todos los obstáculos.

La otra imagen del culto es la de María. También comienza con la expresión del dolor; pero mientras que los ídolos griegos se presentan cada uno por sí, esta imagen ofrece una relación vital con el Niño Jesús. Esto le presta desde un principio una hondura que procede de la más profunda naturaleza del cristianismo. En él los personajes principales se hallan trabados en una íntima relación vital. María con Cristo, Cristo con Dios, y la realización más alta de la vida, la entrega, enlaza a estos personajes religiosos.

Así nace ese rasgo que ha cobrado expresión primera en las imágenes marianas. Esta María divinizada expresa, con el Niño, y en medio de su dicha de madre, una conciencia suprasensible de todos los dolores venideros, porque el tiempo no existe para ella como persona que es de carácter divino.

Por el mismo tiempo se desarrolla en los relieves y en las pinturas el arte narrativo de escultores y pintores; y, a la par de las representaciones de las naciones en los calvarios, los de la parte exterior de la iglesia contienen la épica evangélica dividida en sus escenas 66

principales. Este material alberga dos excelencias artísticas importantes. El arte griego, si prescindimos de las escenas de despedida de las lápidas funerarias, no contiene esta profundidad última de la vida, relaciones como

las que se establecen entre Cristo, María y Juan, que agitan y dominan los fondos últimos de la vida. Encuentran su expresión suprema en la culminación dramática de la crucifixión y del enterramiento. Todo el arte que va del siglo XII al XVI trabaja en ello, y trata de desarrollar el tema de la delicada relación de Juan con la Madre de Dios. Pero todavía con mayor finura se nos presentan esas relaciones en el tema de la despedida de Cristo de su Madre, porque también en este caso el dolor nace de la conciencia intemporal de todo el futuro de sacrificios. El tono fundamental no lo da el dolor físico sino la previsión trascendente del sacrificio y la separación. Dos veces se trata este tema en los relieves de la iglesia de san Esteban. El rostro de María no se halla desfigurado por el dolor, casi físico, sino que parece como plasmado por la visión intemporal del sacrificio venidero. La forma de Cristo es muy noble, con los rasgos muy marcados, por encima del hombre corriente. Con esto cobran una interna firmeza de estructura. Se enjuga una lágrima. Su rostro resulta, en todas estas representaciones, varonil, leal y de una gran fuerza.

El segundo motivo eficacísimo de esta epopeya lo constituye el contraste entre la fuerza ruda y artera y las personas sagradas. El contraste permite tratar dramáticamente la escena. En el relieve de la iglesia de san Esteban se ha captado este dramatismo.

Vigorosos caballos, caballeros armados, le prestan la máxima plasticidad.

El sepulcro produce su efecto artístico, sobre todo, por el contraste entre el sarcófago y la potencia vital de la persona esculpida. Éste es el motivo fundamental.

Por último, se comprenden bien las obras de la Edad Media si se las considera en relación con toda la obra de arte de la catedral gótica. A este respecto la iglesia de san Esteban es un ejemplo admirable, pues todavía hoy representa el centro del culto en una gran ciudad católica. Vista desde fuera, esta enorme masa de piedra parece disolverse en una espiritualidad ascendente. Todo puja hacia arriba, como si no existiera ninguna resistencia de la materia. El espiritualismo trascendente ha encontrado aquí el símbolo que le corresponde. Si desde fuera esta impresión se aumenta con los relieves, estatuas y figuras de animales, por dentro el cuadro es diferente. Los poderosos haces de columnas se hallan animados por doquier por

estatuas y el todo coronado por las ramificadas bóvedas. Las paredes están animadas por figuras, estatuas y adornos arquitectónicos. El púlpito se halla en relación arquitectónica con los haces de columnas y desde él nos miran los retratos de los tres grandes predicadores, tratados con un naturalismo casi terrible.

IV. LOS PUEBLOS DE LA EUROPA MODERNA Y SU CONEXIÓN CON EL OCCIDENTE

1. Edad Media

67

La situación de dominio de la Iglesia romana

1. Núcleo, independiente del catolicismo. *2.* Pueblo: la víctima única, que procura la reconciliación con el duro Dios de Justicia de los judíos, ante quien nadie es justo.

Es un error suponer que Pablo no ha influido, como lo hacen Ritschl, etc. *La idea de sacrificio se convierte con él en el centro también de la religiosidad cristiana*.

Pero cobra a la vez una generalización mística. La renuncia, el dolor soportado con elevación trascendente de la voluntad, garantiza la trascendencia de la persona creyente frente al mundo sensible corrompido. Símbolos, catacumbas. La cruz como símbolo. *Los mártires como garantía constante de esta experiencia*. Su expresión en el símbolo poético: las leyendas. Expresión legendaria: la pobreza de los primeros cristianos.

Expresión en la vida: anacoretas y monacato.

Con todo esto tenemos el ancho trasfondo histórico-legendario del catolicismo romano.

3. El poder del catolicismo sobre los ánimos hasta nuestros días se suele buscar en uno o varios factores. Solemos reclamar siempre razones singulares. En realidad, descansa esa acción en el hecho de que en el

Imperio romano confluyeron todas las fuerzas eficaces de la religiosidad que había producido el mundo antiguo. Precisamente esta riqueza que abarca todos los aspectos de la naturaleza humana opera hasta en la más pequeña iglesia de aldea. No es un hilo suelto que pudiera desprenderse, sino que se trata de un tejido inextricable de una fuerza apretada y fina.

a) En primer lugar tenemos la persistencia de la magia de la religiosidad primitiva.

Ésta sigue conservando su fuerza hasta tanto que no domine en las masas el conocimiento de las leyes naturales y la crítica histórica y hasta tanto no se haya desarrollado un sentimiento moral riguroso y se aplique a la conexión de las cosas en Dios. Lo primero se está desarrollando poco a poco en las ciudades y entre los trabajadores, lo segundo ya ahora mismo puede menoscabar el poder de esta magia en la población aldeana.

Culto = centro de esta magia el proceso sacramental.

Esta magia de la religiosidad, que se manifiesta en el mágico culto de la misa, tiene que apartar siempre, dentro de la estructura del templo, la sede de la trascendencia, el altar, etc., del lugar reservado a los fieles. Por eso tendrá que exornar este lugar con los recursos de color, brillo, oro, etc., que se encuentran en el mundo sensible, para convertirlo así en un símbolo de la trascendencia. También el culto, etc. Por medio de las acciones mágicas del culto se vierte el mundo trascendente sobre el altar y desde él sobre los creyentes. De este modo la trascendencia será más capaz *de absorber para sí los sentimientos sensibles*. Así el *arte se convierte en la Iglesia católica en el órgano de la religiosidad mágica*.

El correlato constante de la religiosidad mágica es un sacerdocio que posee la fuerza de producir efectos mágicos.

De esta magia se alimentan también las más profundas exigencias cristianas, que *se fundan en la conciencia de la trascendencia*, y a cuya satisfacción se vinculan también 68

las gracias mágicas. Del sacerdocio nacen la vida eremítica y el monacato, que *llevan a cabo la* abnegatio *fundada en la trascendencia de la voluntad*

religiosa. Se forman lo mismo en Oriente que en Occidente. A esta relación volitiva se *enlaza la vía para llegar a la visión de Dios señalada por los neoplatónicos*. La experiencia de beatitud y de paz profunda alcanzada en conexión con la magia, que logra el apartamiento del mundo, posee su validez con entera independencia de la magia sensible. *Es desprendida de su origen*. Esto conduce al logro de una *superior etapa ético-religiosa del cristianimo en san Francisco y en san Bernardo*, en los que se presenta la paz de Dios como finalidad última del apartamiento del mundo. Así entra el elemento que ha tenido los mayores efectos en la Edad Media. Por él se hallan condicionados Dante, Giotto, los místicos, Wolfram, Petrarca, etc. Esta influencia la ejercen los *símbolos artísticos que se crea esta etapa máxima de la religiosidad*. En los patios y huertos de los conventos se expresa la paz que proporciona el apartamiento del mundo con un simbolismo tan poderoso que todavía impresiona más que la expresión de fuerza amenazadora que nos viene de los viejos palacios encastillados. Strozzi, etc. Formación de la leyenda del Gral, etc. El poder mayor que ejerce el catolicismo sobre ánimos profundos radica en esto.

2. Los límites de la concepción de la vida del catolicismo y el Renacimiento

Se ha dicho muchas veces, y con razón, que el primer lenguaje del nuevo espíritu en Italia, donde todo habla con ademanes, ha sido el de la pintura. Siendo, sin duda, Leonardo, Rafael y Miguel Ángel las manifestaciones más altas de este arte italiano y, precisamente, en sus cuadros religiosos, surge la cuestión de dónde se halla lo nuevo que han expresado estos pintores.

Los antiguos se mueven en un ciclo de claros tipos de vida. A esto se debe que, en evolución constante, pudieran revestirlos de una forma cada vez más madura. En la pintura religiosa cristiana la belleza es medio de expresión de una complexión trascendente del ánimo. Entiendo por tal el desarraigo de la voluntad de sus motivos sensibles. Esto se halla en interna contraposición con los medios de expresión de la belleza. Por eso las imágenes del culto expresan este núcleo del cristianismo, la voluntad de padecer y de sacrificarse, en representaciones impresionantes pero no bellas, e imágenes así son las más cercanas a la devoción católica. Los grandes pintores nombrados respiran la bella magnificencia de la vida que

inspira a la sociedad del Renacimiento y a los modelos antiguos, y por eso en la elección de los motivos se orientan por aquellos temas que ofrecen puntos de contacto entre estas dos actitudes antagónicas del alma. Pero llegan más hondo cuando, al buscar el enlace íntimo, sobrepasan los claros tipos de vida de la Antigüedad con un tipo mixto, de profundidad insondable. Pues en la aparición de la complexión trascendente del alma en el medio de la belleza sensible radica precisamente la insondabilidad que se asoma en esas imágenes.

Así han nacido dos tipos supremos. El tema favorito de los pintores de esta época es María. En ella se expresa el misterioso antagonismo de la madre y de la reina trascendente. Un tema que no podía ser resuelto por completo, un estímulo constante de 69

infinitos ensayos. Así se comprende cómo los artistas no se cansan de expresar en representaciones nuevas lo inefable.

El otro ideal es Cristo. El Cristo doliente, la auténtica imagen del culto, se pospone a otras imágenes del mismo o a la imagen triunfadora como juez universal. La profundidad surge aquí del antagonismo entre la trascendencia y la belleza. La trascendencia reside en esa hondura de la voluntad que ha sacrificado todo lo sensible y que hace cara al sacrificio de la vida o que lo tiene rebasado; por eso le rodea un hálito de extramundanidad. Se cierne sobre lo temporal y todo lo que aquí se agita. Así resulta, como expresión, la serenidad del rostro y de los movimientos, una tez pálida, como liberada de las ondas de la sangre, el señorío de los ojos, en los que se derrama lo interior, una boca elocuente y trémula pero apretada o todavía temblorosa como expresión del dolor vencido. Estos medios de expresión son viejos pero se desenvuelven aquí en un medio de belleza absoluta. Esta unión que, gracias al antagonismo que le es inherente, cobra algo de misterioso e impenetrable, supone una tarea infinita que empuja a buscar la solución por todos los caminos. Desde Leonardo hasta la sublimidad, que en el Tiziano se presenta como elegancia (manos, etc.), como suprema aristocracia del espíritu, pero con el acento misterioso de la extramundanidad, de lo suprasensible en los ojos, en el color pálido, en la serenidad, etc.; y el juez universal de Miguel Ángel, que posee la trascendencia de la voluntad en la sublimidad de la ley moral divina hecha carne.

El problema máximo, encontrar una expresión para la divinidad, lo resuelve Miguel Ángel. El ideal de Zeus era la máxima potencia física como fin de la voluntad: domina y lucha, lucha y domina. La idea de la creación implica, precisamente, la superación de la conexión causal física por la interioridad, que contempla y quiere sin resistencia: las imágenes que se ciernen en la pura bondad, etc. Por eso, no un hombre en la cima de la fuerza, sino la encarnación de la sabiduría y de la bondad que se inclina graciosamente hacia los hombres, con una sublime figura de anciano, cuya propia belleza lleva consigo la idea de toda la belleza del mundo. Hay que buscar la conexión con el pensamiento restante de Miguel Ángel. ¿Leonardo?

El Miguel Ángel de Vasari en Gratz no es la expresión de un hombre soberano en la

contemplación artística, como se nos presenta Rafael, con ojos que miran idealmente a la anchura de los fenómenos: es una voluntad luchadora, que tiene tras sí un trabajo infinito y sufrimientos, melancolía en las profundas y marcadas arrugas del rostro, dolores y trabajos, con un fuego todavía en la vejez que parece consumirle, una voluntad poderosa de crear y plasmar figuras. La soberanía de este hombre reside en que no quiere reconocer ningún límite a su fogosa potencia creadora. Este fuego, etc., nos habla desde los grandes ojos radiantes que parecen penetrar en una figura ideal, invisible, que habría de costarle gran trabajo dominarla. Poderosa fealdad.

Entre los conceptos, el de lo infinito se eleva como lo perfecto. Ha sido expresado desde el fondo inagotable de su interioridad por los grandes pintores.

Otro progreso sobre la Antigüedad radica en la relación dramática de los movimientos dentro de la conexión de una acción. Los ademanes llenos de expresión de los antiguos, que reflejan más que la cara, han sido acogidos con todo arte. Dramatismo de Leonardo.

3. Los límites de la concepción de la vida del catolicismo y la Reforma El catolicismo reconoce el proceso religioso sólo en la subordinación bajo su organismo de dominación, cerrado por principio. También el ahondamiento

de este proceso en la vida monacal va vinculado a la subordinación bajo el señorío del papa. Expresión de esto el voto de obediencia. Así el temple vital desemboca en una limitación voluntaria de la vitalidad de nuestra naturaleza. Ya puede el proceso religioso sacrificar todo el mundo sensible al temple trascendente en la vida: el poder propio de la persona, su actitud libre, creadora frente al mundo, no pertenece a este mundo sensible.

Por eso la oposición protestante surge del estamento de los monjes y sacerdotes.

Quería hacer valer aquello que llena al siglo XV en todos los campos. Este gran siglo, que produce en las ciudades una nueva sociedad burguesa, quiere crear algo nuevo en el seno de esta sociedad. Un orden intelectual o artístico, religioso o social. Así, la “libertad de un cristiano”, de Lutero, se encamina a producir, desde la subjetividad cristiana, un orden que le sea adecuado, por lo tanto, un reino de Dios como reino de la libertad. La interna contradicción del orden dominador de la Iglesia y la relación de toda fe con la vida íntima que le sirve de base, contradicción que es insuperable dentro de la religiosidad católica, empuja a los reformadores a ir de consecuencia en consecuencia hasta superar la religiosidad católica.

En el transcurso de este desarrollo saca Lutero la consecuencia ineludible, preparada ya por el temple vital del siglo XV, a saber, que la interioridad religiosa sólo si se manifiesta en la vida profesional puede ser capaz de producir un nuevo orden cristiano.

Ritschl coloca derechamente a Lutero cuando hace de esta oposición a la abnegación, principio del monacato, es decir, de la idea de la santidad religiosa del oficio, el *pensamiento fundamental de aquél*. Quedaba por ver si este movimiento iba a acabar efectivamente con la significación mágica del culto. Aquí está la razón por la cual la disputa sobre la comunión tenía que ser de importancia decisiva. Lutero liberó el proceso mágico de la comunión de manos del sacerdote pero no quiso renunciar a él.

El arte protestante es expresión de esta nueva actitud de conciencia. Una expresión mucho más fina, más elocuente que todas las dogmáticas. El arte tiene que renunciar a su relación interna con el culto. Como arte religioso es una interpretación de la Biblia, y esta interpretación, que se encamina hacia

la realidad de los procesos más profundos y no plásticos, tiene que renunciar a todos los relatos épicos de las leyendas religiosas, a la acción cultural de la imagen: sólo en la profundidad nada plástica de los caracteres religiosos puede arraigar una interpretación de la Biblia que tenga algo nuevo que decir.

Este nuevo arte protestante tendrá que desprenderse cada vez más de ese antagonismo, basado en el culto, entre un mundo ideal religioso y la realidad secular. Pretende captar lo que sucede en su profundidad psicológica. Pretende hacerlo patente como algo real en medio de otras realidades. Así nació el arte religioso protestante de Durero y los holandeses.

4. Los límites de la concepción de la vida y del mundo del catolicismo y la época 71

moderna en literatura, etcétera

Filosofía del Renacimiento

Muchas veces se ha expuesto su dependencia de la Antigüedad. Yo la he estudiado en su relación con el estoicismo, etc. Rasgos comunes: pansiquismo que persiste aun cuando falte una teoría de las ideas. Conceptos dominantes: el todo y lo que contiene, las partes relacionadas con inmanente teleología, ocupan el lugar de la subordinación de lo particular a lo general. Éste es el nuevo rasgo a partir del Cusano, etc., y en él *se halla implícitamente contenido el concepto panteísta del mundo*.

Lo nuevo en el Renacimiento: el sujeto puede expresar independientemente su temple de ánimo en una concepción de la vida y del mundo que le rodea como una atmósfera.

Es consecuencia del trabajo negativo que rechazó a la escolástica y a la autoridad, y consecuencia también del propio poder positivo de la persona. Tenemos una posibilidad sin límites para que el poder propio del sujeto se pueda manifestar en concepciones independientes de la vida y del mundo. Trata de expresarse en ellas con la plenitud de su personalidad. La forma literaria. Se desprecia el trabajo conceptual de la escolástica, y esta

posibilidad y energía puras y casi vacías apelan a los sistemas más diversos de la Antigüedad, y en ellos a las concepciones de la vida y del mundo, etc. Pero esta plenitud de la persona lleva consigo toda la interioridad de la Edad Media y busca para esta plenitud un nuevo orden en medio de una sociedad burguesa en ascenso económico-social, llena de porvenir, un nuevo orden independiente y prometedor. Un nuevo orden económico-social o artístico o religioso o económico. En esta expectativa de un futuro completamente nuevo, que corresponda a las desatadas fuerzas de la voluntad, radica lo que hay de nuevo en el Renacimiento. Los antecedentes los encontramos en los antiguos.

Pero no se sienten vinculados: Rafael quiere transformar Roma. Miguel Ángel alberga un mundo artístico completamente nuevo, etc. La *Ciudad del sol* de Campanella y los nuevos ideales político-sociales.

5. La Contrarreforma

La fatalidad del papado hizo que Italia, rodeada de los estados nacionales en ascenso, se viera abocada a la tarea de procurarse su independencia y unidad nacionales: entremezclado en estas luchas por sus dominios seculares, esta tarea secular tenía que reclamar por fuerza a los papas. Por un momento pensaron colocarse a la cabeza de los estados italianos, pero el estado pontificio fue aquietado por las mismas grandes potencias católicas.

Al mismo tiempo las ideas de los siglos XV y XVI han ido debilitando cada vez más la energía religiosa de las órdenes monásticas, que habían mantenido una unidad interna en todo el mundo católico.

72

Así tenemos que la “enajenación” del catolicismo en una asociación de dominación estuvo condicionada por la situación histórico-universal antes que se presentara la Reforma, y resulta históricamente injustificado atribuir a ésta la nueva orientación del catolicismo. Pero hay que reconocer que fue extraordinariamente reforzada por la Reforma. También en este momento la contemplación del arte religioso resulta muy instructiva. Buscaba, apartado de la conexión con el nuevo movimiento espiritual, aumentar su influencia exagerando los efectos dramáticos hasta lo teatral y, por otra parte,

mediante un sentimentalismo sin fondo. El antagonismo entre trascendencia y mundanidad se expresó del modo más característico en España, en esa antítesis entre la representación naturalista de la realidad mundana y la representación más apasionada, y hasta cruel, del sacrificio de la persona en las crucifixiones, tormentos de los mártires, monjes en éxtasis. Se ha perdido el equilibrio interno de un temple vital acorde.

SECCIÓN QUINTA

RESOLUCIÓN DE LA CONTRADICCIÓN ENTRE TODA FORMA DE

CONCEPCIÓN DE LA VIDA Y DEL MUNDO Y LA CONCIENCIA HISTÓRICA

ANTINOMIAS

1. Toda filosofía surge en el enfrentamiento con estos dos complejos del saber humano.

En la medida en que busca un conocimiento objetivo de la conexión cósmica, separándolo de la vida en la cual esta conexión se da, la denomino metafísica. Como *metafísica* tiene que incardinar en la conexión espacio-temporal del mundo objetivo las cosas vivas y la conexión fundada en ellas y buscar conceptos que condicionen las relaciones entre ambas.

2. Surgen antinomias entre los dos aspectos en cuanto se supone que son objetivos y conocibles. Antinomias que crecen si es menester pensar juntos esos dos aspectos.

Aparecen las *imposibilidades* de pensar a la vez los fenómenos de la vida y las uniformidades de la naturaleza exterior.

a) Unitas compositionis —y conexión del todo.

b) Necesidad y libertad.

3. Insuficiencias de la deducción que, al mantenerse el postulado de la misma, se transforman también en antinomias.

Hay que completar a Dubois-Reymond. No hay constancia de hechos según ley evolutiva. La estructura de lo vivo no puede surgir de la conexión mecánica, ni lo consciente de lo inconsciente, ni de la necesidad la conciencia de la libertad y ningún valor de la conexión legal en uniformidades.

De las insuficiencias nacen los paralogismos. Se han de entender por tales no paralogismos accidentales sino aquellos que se producen necesariamente por la exigencia de la unidad de las vivencias y que por lo mismo se presentan siempre de nuevo.

4. Más antinomias que nacen de enlazar las tres concepciones del mundo.

ANTINOMIAS METAFÍSICAS

Ya el concepto de unidad absoluta contiene una antinomia insoluble. Recogiendo un eco del *Parménides* de Platón, la desarrolla Schelling en su *Bruno* y sólo en apariencia la resuelve. En la unidad tiene que estar contenida la oposición. Si “pongo” una unidad que abarca la unidad y la oposición se procede así al infinito.

La vida es pluralidad de aspectos, marcha en contraposiciones reales, lucha de fuerzas. Esta realidad de nuestro sentimiento vital expresada ya en el mito se halla como deformada y caricaturizada en el principio de la legitimidad lógica de la contradicción. En la vida se da el proceso de la diferenciación. Lo reducimos, en definitiva, a sujeto, objeto, pero también esto es una deformación intelectualista. Pues la vida, aunque es 74

todo esto, sigue siendo conexión. No una conexión que sale de la tesis y la antítesis, de la síntesis, sino que es primordialmente conexión.

Oposición, contradicción, anfibología, tesis, antítesis y síntesis son comprendidas desde puntos de vista diversos que se refieren a las mismas relaciones en lo real y en el pensamiento conceptual.

El método de Hegel presupone, en el fondo, lo inaccesible de la vida para el concepto y el concepto de desarrollo contiene tales antinomias. La apariencia de que con este concepto se consigue todo, y resuelve formalmente todo, se debe a que en el supuesto de que en el tiempo deviene algo que no es se albergan ya todas las posibilidades. Podemos describir evoluciones pero no sabemos cómo ocurren las cosas de suerte que del empuje surja lo superior.

PLURALIDAD DE ASPECTOS[1] DE TODO LO VIVO SEGÚN LOS DIVERSOS MEDIOS DE SU

CAPTACIÓN

1

Vivimos y comprendemos lo vivo fuera de nosotros y en nosotros o lo analizamos intelectualmente o, finalmente, nos mantenemos en relaciones volitivas, con él, en la medida que está fuera.

En este último caso es cuando surgen las unidades en pugna, separadas unas de otras.

En el primer caso se nos da el significado y la esencia. Pero el análisis intelectual es el que encuentra conexión, particularización y relación de las partes integrantes. Tal como todo esto se nos ofrece a nosotros nunca nos es posible aprehenderlo en un modo específico de captación. Por eso no lo agota ninguno de ellos. Y, sin embargo, sólo uno de ellos podemos emplear deliberadamente con voluntad de conocimiento. Por esto, en la medida que está fuera de nosotros, es insondable y, en la medida en que es vivido interiormente, es inaprehensible. Sabemos cómo es y lo que es. Pero el intelecto no lo apresa. Es, al mismo tiempo, libre y necesario. Unidad teleológica de vida y, sin embargo, el intelecto debe disociarla en partes y componerla con ellas.

2

Esta pluralidad de aspectos tiene como consecuencia que la interpretación cambie siempre en la ciencia. Ya satisfecha, abandona una de estas

captaciones y se arroja en brazos de otra.

Por eso se da, efectivamente, en el pensamiento filosófico una dialéctica histórica. En la concepción que de la misma tiene Hegel resulta justo que los conceptos derivados de estos diversos modos de consideración se excluyen recíprocamente desde el punto de 75

vista lógico. Pero es erróneo suponer que han sido producidos por actos lógicos, pues, por el contrario, se hallan contenidos en la vida.

PLURALIDAD DE ASPECTOS DE LOS IDEALES INDIVIDUALES Y SOCIALES

Esta pluralidad se tiene que poner también de manifiesto cuando se deriven fines de las circunstancias de la vida. Pues siempre tenemos en estas circunstancias aspectos diferentes, cada uno de los cuales contiene posibilidades de seguir adelante. Parece conveniente incrementar en la sociedad la actividad propia de los individuos. Las reformas de Prusia a comienzos del XIX han perseguido conscientemente este propósito y han alcanzado mucho con ello.

Pero también puede parecer igualmente conveniente el aminorar los rozamientos entre las vidas y las actividades individuales reforzando la conexión racional en el todo social. Esta finalidad se propuso la política social de Federico el Grande y el socialismo del siglo XIX. Los “feudales” se entusiasmaban por una natural articulación del cuerpo social basada en relaciones de poder. De esta suerte todo ideal contiene la posibilidad de un desarrollo unilateral de fuerzas.

Por eso se ha producido también en este campo un género de dialéctica de tipo histórico. Los principios se agotan, se aceptan luego principios contrarios, y éstos también se muestran fecundos durante un cierto tiempo.

PUNTO CENTRAL DE LO TRÁGICO

Pensamiento: relación entre elementos. Esto en contraposición con el concepto vital del todo. Pero lo trágico es que no podemos tener este concepto de la vida más que en esta forma.

Pensamiento como, etc.... Esencia. Extrinsicidad de causa y efecto.

Tenemos también aquí libertad. Porque también en el tiempo se da a la vez la simultaneidad en la mismidad, y así el problema es idéntico. Tampoco en este caso la metafísica es más que interpretación intelectual.

76

77

1 *Mehrseitigkeit*, exactamente *plurilateralidad*. La vida tiene muchas "caras", o aspectos y según sea el medio captador empleado lo que se capta es una u otra "cara" o aspecto, mejor dicho, toda la vida desde esa cara o aspecto, y de aquí las contradicciones inevitables. [T.]

78

FILOSOFÍA

79

LA ARTICULACIÓN DE LA HISTORIA DE LA FILOSOFÍA1

I

El desarrollo de la conciencia histórica perturba, de un modo más radical todavía que el espectáculo de la pugna entre los sistemas, la fe en la validez universal de cualquiera de los sistemas filosóficos que han tratado de expresar la conexión cósmica en forma convincente mediante un nexo de conceptos. Pero como todo pensar se afana por la validez universal, la filosofía, que trata de elevar a unidad, en alguna forma consciente y conceptual, las manifestaciones de nuestra vida, deberá buscar la conexión no en el mundo sino en nosotros mismos. "La vida vivida por los hombres", he aquí lo que el hombre actual trata de comprender. La riqueza de los sistemas que intentan abarcar la conexión cósmica se halla en relación patente con esta voluntad de saber y representa una de las creaciones más importantes e instructivas de la misma. De esa riqueza podemos esperar una enseñanza importantísima acerca de la cuestión fundamental de qué medios

disponemos para comprender la vida. La respuesta ha de ser, ciertamente, crítica pero también nos ofrecerá, de seguro, una enseñanza positiva. Precisamente este desarrollo de la conciencia histórica, que ha realizado una obra tan disolvente con los grandes sistemas, nos va a servir de gran ayuda para superar la terrible contradicción existente entre la pretensión de validez universal de cada sistema filosófico y la anarquía histórica de los sistemas.

Pues esta tarea presupone la elevación de la “historia de la filosofía” a categoría de ciencia. Ha sido la obra del siglo XIX. Ha nacido en la confluencia de la filosofía trascendental alemana con el desarrollo de la conciencia histórica y de la crítica literaria.

Cuando se registró el legado filosófico de la Antigüedad, el enorme material se fue acumulando en obras enciclopédicas como las de Eusebio, Estobeo y Focio, en comentadores como Alejandro de Afrodisia, Proclo y Simplicio; este montón de escombros cobró forma histórica de dos modos. La exposición doxográfica a tenor de las materias de la filosofía y del saber natural y de los problemas contenidos en ellos. Junto a esto se contó con exposiciones de la vida y las doctrinas de cada filósofo o de los sistemas didácticos de cada escuela. El destino no nos ha permitido disfrutar de las exposiciones históricas más vivas, inspiradas por el espíritu filosófico, dentro de estas dos formas de la historiografía griega de la filosofía. En el primer libro de la *Metafísica* de Aristóteles y en su *Psicología* podemos reconocer todavía el propósito auténticamente filosófico de la forma doxográfica de exposición, pero ya no conservamos las aportaciones realizadas por discípulos geniales como Eudemo y Teofrasto, y si las investigaciones, que hacen época, de un Diels pudieron mostrar la relación directa en que las exposiciones doxográficas y las noticias dispersas acerca de los físicos se hallan con respecto a las *Doctrinas de los Físicos* de Teofrasto, no hacen sino prestar mayor credibilidad a un gran número de testimonios —lo que tiene un valor inapreciable para la estimación crítica de lo transmitido— pero no es posible en esta forma restaurar y 80

apreciar la contribución histórico-filosófica realizada por la escuela aristotélica. Y, sin embargo, contábamos aquí con un comienzo importante en el tratamiento hondo de la historia de la filosofía, cosa que la historiografía posterior no ha sabido utilizar, pues sólo lo ha aprovechado

en casos aislados y únicamente en nuestra época con una comprensión profunda. Triunfó, pues, la forma más cómoda, la que sigue el hilo de la historia y ordena la materia por biografías, doctrinas de los filósofos e historias de las sectas. En las *Memorables* de Jenofonte encontramos un primer comienzo que también fue desarrollado por la escuela aristotélica. La *Historia de la filosofía* de Stanley sigue, hasta donde alcanza, a Diógenes Laercio. Si esta obra se limita a la filosofía precristiana, en la gran obra de Brucker encontramos la exposición última, más erudita y más rica en esta forma de una historia de las sectas; las vidas y doctrinas de los héroes de la filosofía moderna, desde Bruno, Cardano, Bacon y Campanella hasta Leibniz y Thomasius, siguen a la historia de las sectas del mundo antiguo; pero sintió la necesidad de completar esta exposición con una historia de las diversas disciplinas filosóficas, que llena la última parte de su obra.

El primer factor que ha dado origen a la moderna historia de la filosofía lo tenemos en la crítica histórica. Lo primero que se abordó fue la restauración de la filosofía y de la ciencia griegas por la época renacentista...

La filología alemana ha desarrollado luego los métodos de aquella crítica anterior en forma que den satisfacción a los problemas de la historia de la filosofía. Lo creador en esta crítica alemana del siglo XVIII y comienzos del XIX consiste en haber encontrado en todos los campos un criterio para la investigación de las fuentes, para discernir lo auténtico y para ordenarlo históricamente: las relaciones “legales” objetivas que rigen la parte correspondiente de la cultura humana. Así fue constructiva, genialmente creadora y hasta, siguiendo el espíritu artístico de la época, más constructiva de lo que nos gusta en la actualidad. Los conceptos de la forma poética y de la creación poética, nacidos en el movimiento literario, guiaron a Federico Augusto Wolf en sus investigaciones sobre Homero. El estadista Niebuhr traza a partir de 1811 su historia de Roma, basándose en la comprensión viva de las circunstancias económicas, sociales y políticas; pero después Schleiermacher restaura a Platón y a Heráclito y desenvuelve su concepción del desarrollo de la filosofía griega basándose en sus propias experiencias y en las del gran movimiento filosófico de su época, y en el concepto así formado de la composición de las obras filosóficas y de la conexión entre ellas. Había sido encontrado el arte de analizar una obra

según su génesis, propósito y composición. Y, lo más difícil, el de reconstruir una obra perdida a base de fragmentos y noticias. Se desarrolló la facultad de captar las relaciones entre obras o autores diversos dentro de un movimiento literario. Sabemos reconocer ahora en obras recopiladoras el escrito original extinguido, distinguimos las diversas capas en la estructura de obras histórico-universalmente importantes, detectamos remiendos, lagunas y contradicciones. A través de todo este trabajo de la crítica, a la que sólo los ignorantes oponen reparos, hemos recibido también, prescindiendo de los resultados concretos, un recurso metódico para marchar de las producciones filosóficas al proceso creador; así como de las capas rígidas de la superficie 81

terrestre deducimos las épocas y las fuerzas de su formación, también la *Política* de Aristóteles, la *Crítica de la razón* de Kant y el *Fausto* nos revelan el enorme trabajo espiritual en cuyo seno se formaron. La crítica representa el gran instrumento para marchar de la letra a la vida, de un montón de obras al desarrollo vivo de un espíritu creador. La historia de la filosofía le deberá el mayor servicio cuando marche metódicamente a la complexión vital de los grandes filósofos y sepa derivar de la vida personal misma, que se halla bajo las condiciones de un movimiento espiritual, el ordenamiento de los conceptos en un sistema acabado.

Ya esto nos muestra cuán estrechamente unidas han marchado la crítica y la comprensión histórica durante el siglo XIX en esta indagación de la historia de la filosofía.

Se han condicionado recíprocamente. Veamos ahora los otros dos factores que han condicionado esta indagación. Ambos, porque pronto confluyeron en el método de hacer valer en la historia de la filosofía el pensamiento histórico-evolutivo.

Muchas veces me he ocupado en exponer cómo el conocimiento de las creaciones espirituales de la humanidad en su conexión interna es una aportación debida al espíritu alemán, condicionada por la marcha del desarrollo alemán. La ruptura del espíritu moderno con su pasado antiguo y medieval fue llevada a cabo con áspera exclusividad por Descartes y las escuelas científico-naturales y matemáticas en Francia, por Bacon, Hobbes y Locke en Inglaterra. Melanchthon vivió en la unidad del espíritu antiguo

con el cristiano, Leibniz acogió la ciencia moderna en esta conexión universal, 2 y este abarcamiento de las grandes formaciones espirituales de la vida tenía que engendrar la idea del desarrollo: porque la unificación de estas grandes potencias históricas en la conciencia sólo se puede llevar a cabo por ésta mediante la idea de desarrollo. Vemos en este punto la conexión del problema arriba planteado con el trabajo de la historia de la filosofía. Stanley no vio en la filosofía antigua más que la búsqueda de la verdad, lograda por los teólogos cristianos. Brucker encuentra un paradigma del filósofo en el leibniziano, cristianamente bien modulado, y en comparación suya todas las demás filosofías no representan más que grados de alejamiento de esta verdad, *infinita falsae philosophiae exempla*. Tennemann encuentra este paradigma en los kantianos. Ésta fue la primera y más imperfecta forma en que se abarcó, dentro del sistema natural, la diversidad de los sistemas. Como una desviación de la verdad, como una búsqueda. Sin embargo, también dentro del sistema natural se podía aplicar la idea de desarrollo, en una forma al principio deficiente, a la marcha de la formación espiritual humana. Aristóteles, el filósofo de las formas sustanciales, no podía reconocer un desarrollo más que en la realización de un tipo en lo real singular, mientras que no la veía en el mundo y en la historia. Leibniz poseía con el desarrollo de las mónadas hacia la ilustración y el amor universal un principio poderoso para transferir el concepto de desarrollo a la historia; sin embargo, a pesar de que la repulsión de las formas sustanciales le abrían un camino libre para la idea del desarrollo cósmico, la aplicación de este concepto al origen del universo se hallaba excluida por su idea de la elección del mejor de los mundos, de la "posición" del mismo como fin de la creación. Y, dentro del mundo histórico, este desarrollo era determinado, según su contenido, como ilustración y amor universal; su infinitud se hallaba vinculada a 82

la realización de este esquema. En este sentido se habla en el prólogo a la *Teodicea* de la idea del desarrollo histórico del espíritu y en el mismo sentido se desenvuelve también en la obra de Lessing *Educación del género humano*. Herder, Iselin, Pestalozzi se hallan bajo la influencia del mismo pensamiento. Hasta el mismo Herder, el más avanzado de todos ellos, encuentra en el concepto e ideal de la Humanidad un núcleo cerrado y una meta de la historia. La poesía y la religiosidad de la época están a tono con esto. En este sentido, el discípulo de Kant, Tennemann, lo mismo que su

maestro, ha aplicado la idea de un desarrollo gradual de la razón, en su afán de ciencia, a la historia de la filosofía, lo cual era compatible con el supuesto de un sistema único verdadero que se había encontrado por fin.

Esta idea del desarrollo cobró un grado mucho mayor de adecuación al curso real de la historia gracias al gran movimiento orientado hacia las relaciones del clima y las condiciones de vida, al desenvolvimiento de una dirección espiritual, a la sucesión de etapas en un ámbito de la cultura, etc. Tenía como punto de partida las ideas geniales de Aristóteles y su escuela, de Polibio y de Galeno. Winckelmann es el representante de una teoría, así condicionada, acerca de las etapas de las artes plásticas entre los griegos. Fue fuertemente propulsada por la investigación histórica inglesa, cuyo horizonte abarcaba climas diversos y muchas razas humanas. En la universidad de Gottinga la influencia inglesa se alió a los influjos alemanes. Heyne y Heeren, entre otros, son los representantes de esta dirección y la gran “historia de las artes y de las ciencias” de Gottinga recibió su influencia, que se rastrea en las obras de Buhle y en otras historias de la filosofía.

Pero a estos factores, que influían en la manera de escribir la historia de la filosofía, se añadió, como el último y más enérgico, el desarrollo de la filosofía trascendental alemana. Su punto de partida, conquistado por Kant, era el de la fuerza creadora del espíritu; éste produce el mundo sensible pero también todos los conceptos mediante los cuales pensamos el mundo. La dialéctica con la cual, según Fichte, el desarrollo del espíritu produce el mundo natural y el moral con arreglo a ley, constituyó el punto de partida para la interpretación de la religión, del arte y de la filosofía en la escuela romántica. Esta idea se enlazó en el espíritu de Federico Schlegel con las *Ideas* de Herder y con las etapas del arte de Winckelmann. Por todas partes se agita el nuevo concepto del desarrollo según el cual el yo opera, a través de contradicciones y con arreglo a ley, la creación del mundo histórico.

Schelling conquistó también en este terreno la corona triunfal, gracias a su rapidez en la combinación de grandes masas de ideas de la época. La dialéctica fichteana de tesis, antítesis y síntesis se convierte en el *Sistema del idealismo trascendental* de Schelling —

obra en la cual la filosofía trascendental aborda por primera vez y unifica, desde un punto de vista, las ideas estéticas, histórico-literarias e históricas de la época— en el proceso en lo absoluto, del cual se desarrollan "legalmente" las épocas de la historia. Si en esta y en otras obras posteriores de Schelling las visiones del mundo histórico son todavía arbitrarias, con Hegel se nos presenta el genio que será capaz de esclarecer el mundo histórico partiendo de este concepto nuevo del desarrollo. En él se lleva a cabo la 83

disolución completa de los conceptos abstractos acerca del hombre y del sistema natural de las ciencias del espíritu en el proceso histórico. En este punto de vista se coloca también su *Fenomenología del espíritu*, cuyo núcleo lo constituye el desarrollo del espíritu hasta llegar a la conciencia filosófica, como su expresión más alta, y asimismo su *Historia de la filosofía*. Dos "momentos" se hacen valer en su construcción de la historia de la filosofía, como adivinación, por una parte, y limitación, por otra. Esta conexión cósmica que sería el desarrollo de lo absoluto, no es racionalidad, en el sentido de conexión puramente intelectual como ocurre con Descartes o Spinoza, sino que, como vida absoluta que es, lleva en sí toda la idealidad del espíritu humano, que va sacando de sí en el curso de la historia; por esto los conceptos con los que la piensa se hallan, como se prefigura ya en Fichte, llenos de toda la vida de la idealidad, lo que se expresa con el término *idea;* así también, las grandes formas de la filosofía, con las que ésta avanza, son extraordinariamente vivas, y jamás rígidamente delimitadas, en la fluencia del proceso histórico, con respecto a la religión, al arte y a la moral. Se comprende así adecuadamente la concepción histórica de los "filósofos trascendentales" si se comprende también este carácter de sus conceptos y la dialéctica fluyente que suponen, dialéctica con la que se ha de pensar la vida misma. Así surge la grande y permanente tarea de atribuir su valor a cada forma del pensamiento filosófico partiendo del desarrollo total del pensamiento filosófico y de determinar, a la vez, la función de este pensamiento dentro de la conexión del desarrollo histórico de la humanidad, en relaciones vivas y fluyentes con las otras manifestaciones del espíritu. Pero con esta dirección profunda del espíritu hegeliano se halla en contradicción su método. Y no sólo el método sino también el mismo espíritu metafísico, que considera que la conexión cósmica es expresable, en último término, en fórmulas lógicas conceptuales

y en un método que las deriva unas de otras lógicamente. Así resulta que es la filosofía la que pronuncia la última palabra en el desarrollo del espíritu, como razón que se comprende a sí misma y que deja tras sí a la religión y al arte al conocerlos mentalmente como etapas más bajas del espíritu absoluto.

De aquí se sigue también que la conexión dentro de la historia de la filosofía corresponde a la conexión lógica de los sistemas. En este punto confluye Hegel con Comte. Esta conexión lógica aparece en la historia de la filosofía, la marcha, por etapas, de lo más abstracto a la comprensión de la rica realidad concreta por medio de la dialéctica, marcha en la cual cada sistema en virtud de la contradicción que le es inherente… Abuso de este método.

Pero ha surgido, sin embargo, el primer ensayo para señalar una conexión real, por lo tanto, necesaria, en el curso de la filosofía. Las categorías de la razón van siendo elevadas sucesivamente por el pensar a pensamiento conceptual, y la sucesión en que esto ocurre constituye el proceso mismo del mundo y, de esta suerte, el modo y secuencia con los cuales una categoría hace surgir otra en la historia son como la repetición del proceso cósmico, no consciente de sí misma, en el pensamiento conceptual.

La conexión de las cosas es siempre idéntica con la de la historia de la filosofía. La dialéctica del mundo se repite en la que empuja a la historia de la filosofía de sistema a 84

sistema.

Y con una pretensión que hace que este principio del desarrollo pierda valor frente a la idea de la despreciada “filosofía reflexiva” que permite que el espíritu humano vaya realizando en un desarrollo indefinido el ideal que le es inherente, considera su propio sistema, al tener en cuenta el principio alcanzado por él, como término absoluto de la historia de la filosofía.

Otra concepción de la historia de la filosofía aporta Alemania en esta misma época con Schleiermacher. No estamos en situación de apreciar como es debido la conexión interna que prestó Schleiermacher a sus lecciones. Porque Ritter ha impreso únicamente el primer boceto de ellas, con unos cuantos suplementos posteriores, en lugar de completarlo con las

lecciones mismas. Schleiermacher parte de la idea de una sistemática lógica en el universo. Ésta puede ser puesta poco a poco en conocimiento conceptual mediante una especie de pensar artístico. Aquí se funda el derecho de aquella crítica formal practicada por él en su *Crítica de la ética*. La integridad —carácter completo— y la ausencia de contradicción del pensamiento sistemático serían la prueba de haber resuelto éste la tarea que se había propuesto.

Si se aplica el principio de la unidad del sistema cósmico con el sistema lógico de los conocimientos en la filosofía, tal como ya lo había concebido Platón, a cada uno de los sistemas filosóficos, en la captación de todo el universo, en la sistemática de los conceptos debe estar contenido *históricamente* el tipo ideal que trata de imponerse en las múltiples formaciones sistemáticas unilaterales, y críticamente tendremos la marca suprema de la verdad de un sistema semejante en la integridad y en la justeza, tanto lógica como real, de esta conexión.

Se nos dan las ciencias empíricas particulares, y la filosofía marcha hacia los supuestos en que se fundan; en este punto llega a la conciencia de Dios y se presenta en ella otra relación capital, la relación con la religión, y desde este fundamento trascendental construye el saber empírico de la física y de la ética. Por eso resulta que la filosofía se emparenta, por un lado, con la religión y, por otro, con el saber real. Con la religión tiene de común el saber acerca de Dios, con la experiencia corriente y con las ciencias empíricas el saber acerca de las cosas. Por esta razón, la filosofía, a tenor de la ley universal del desarrollo de la conciencia según la cual el hombre encuentra antes las cosas que a sí mismo, comenzó con la construcción de la “noción del mundo” como la conexión del saber real desde el punto de vista de los griegos; con Platón pasó a captar el fundamento trascendental y a construir, desde él, la física y la ética. Desde esta cima se hundió de nuevo. La filosofía medieval encuentra su centro en la conciencia de Dios y en los problemas contenidos en la misma, y primeramente se desarrolló de un modo fragmentario dentro de la teología, luego cobró independencia y se convirtió en norma de la teología. El tercer periodo, la filosofía de la época moderna, se orienta hacia un sistema que abarque de un modo universal y lógicamente consecuente el concepto del mundo y de Dios, de suerte que, partiendo del fundamento trascendente, se construyan la naturaleza y la

historia y se conserven las relaciones naturales de la filosofía con las ciencias reales y con la religión. Según esto, la unilateralidad, la escasez de fuerza 85

artística para la formación conceptual, la mística y también el empirismo representan en la marcha de la filosofía las fuerzas entorpecedoras, constantemente actuantes, del desenvolvimiento de su sistema; el progreso de las ciencias empíricas no permite tampoco más que soluciones relativas de esta tarea sistemática.

A esta historia de la filosofía le viene su fuerza de referir cada sistema a la verdad de la filosofía según patrones puramente formales, por lo tanto, aplicables. Insiste radicalmente en el ímpetu artístico conceptual de la filosofía para alcanzar la unidad del espíritu en un abarcamiento universal de lo dado por medio de una conexión conceptual.

Reconoce implacablemente la relatividad de cada sistema, condicionada por el progreso de las ciencias empíricas. Pero, en esta historia, casi ha desaparecido el concepto de desarrollo. Porque tenemos aquí no más que aproximaciones a un ideal que se cierne sobre la historia con los perfiles borrosos de un paradigma filosófico. Los sistemas particulares pierden su valor propio. La falla fundamental de este pensamiento se halla en la sinopsis *sub specie aeterni*. El carácter ahistórico de este sistema se debe a que se manifiesta en lo atemporal, lo absoluto, en las formas atemporales, en lugar de manifestarse en el antagonismo. Y por eso concentra también todo el pasado de la filosofía en una especie de presente imperfecto. Todo se convierte en un “hoy”.

Pero la conciencia histórica la coloca Schleiermacher en otro aspecto de la historia de la filosofía. El proclamador de la doctrina de las individualidades, el teórico del arte de la comprensión y el amigo de Federico Schlegel, el gran filósofo de aquellos días, el amigo de Niebuhr y de Savigny, ha sido el primero que, apelando a métodos filológicos rigurosos, ha plantado a un escritor filósofo dentro de la conexión de sus obras y de las relaciones con sus coetáneos; ha sido el primero en exponer el proceso según el cual surge un sistema desde las profundidades de la persona gracias a un arte conceptual y ha sido también el primero que ha considerado la filosofía entera de un pueblo como todo condicionado por su

carácter y su situación, como podemos verlo en los apuntes incompletos acerca de la filosofía griega; en lo que respecta, pues, a la significación de lo nacional resulta el representante del criterio histórico en el campo de la historia de la filosofía. Con él comienza el entusiasmo fervoroso y adivinador por el pensamiento de la antigüedad griega, la devoción por las líneas puras y rigurosas de sus elaboraciones intelectuales, el cuidado fiel y minucioso en el tratamiento de sus vestigios, orientado todo ello hacia una comprensión auténtica. Se da cuenta de los límites de su horizonte científico y, sin embargo, exige dentro de los mismos una conexión rigurosa y amplia, que nos satisface todavía hoy con nuestra técnica más avanzada.

La diversificación del movimiento filosófico en las colonias jónicas y dóricas, su centralización en el Ática, el ocaso a partir del hundimiento de la vida nacional griega: he aquí otras tantas ideas imperecederas que fluyeron de su modo de considerar la historia de la filosofía. Pues nos encontramos con un desarrollo típico en el cual una nación ha elevado a conciencia filosófica todo el contenido de su existencia que se le ofrece en la vida, en la religión y en el arte; esta nación parece haber desarrollado todos los conceptos fundamentales de toda filosofía futura, parece haber sacado a luz supuestos de la mente y los métodos, mientras que, por otra parte, su trabajo entero se hallaba en realidad bajo 86

la condición del idioma griego y de la forma interna de su pensamiento. Ejemplo el más extraordinario de cómo el trabajo objetivo del pensamiento guiado por las cosas se apodera de un pueblo que, sin embargo, lo llevó a cabo con los supuestos de su idiosincrasia. Schleiermacher no vio esto. Debemos a Prantl el conocimiento de esta circunstancia.

A través, pues, de él, se añade a la idea de desarrollo la estimación de las nacionalidades y, entre sus discípulos, Ritter ha desenvuelto este punto de vista para épocas posteriores, con una mirada histórico-universal de inspiración rankiana hasta en el estilo. Su obra posee un carácter histórico-universal a pesar de muchas deficiencias.

Por la misma época también el positivismo ha acogido la idea de desarrollo y, partiendo de sus supuestos, cobró la historia del pensamiento científico y filosófico una nueva forma que se mostró asimismo fecunda. La anticipación de la ley de los tres estados por Turgot, su desarrollo por

Comte, se hallan bajo la influencia del concepto de ciencia positiva como conocimiento de las relaciones entre los fenómenos según lo habían desenvuelto D'Alembert y los demás pensadores matemáticos de la época de la Revolución. Toda teología y toda metafísica es colocada, desde este punto de vista de una ciencia depurada de las mezclas de la subjetividad, como etapa previa de la misma.

La filosofía consiste ahora en el trabajo positivo del espíritu por el que las ciencias positivas cobran la conciencia lógica de su índole mediante una teoría de la ciencia que no es más que la generalización de la historia de las ciencias positivas, asegurando así su pureza frente a todo elemento subjetivo y personal y tratando de aunar las uniformidades logradas por ellas en un todo sistemático bajo los conceptos más sencillos posibles. Tarea que va avanzando a la par de las ciencias positivas y cuyos resultados no pueden poseer más que un carácter relativo. ¿Historia de la filosofía? Apenas si le reserva lugar Comte, que más bien se lo cede a la historia del espíritu humano, que se ve ante las perspectivas infinitas de la tercera etapa luego de haber superado las dos primeras. Pero también Comte, como Hegel, considera su filosofía como algo absoluto, pues que representa la constitución definitiva de la filosofía con el carácter de verdadera ciencia.

También esta aportación ha conducido a la historia de la filosofía a resultados duraderos. Porque ha demostrado de manera convincente la dependencia en que se halla su desarrollo con respecto al progreso de las ciencias empíricas. No ciertamente el débil ensayo de Lewes al trazar una historia de la filosofía sobre estos fundamentos positivistas

—una obra llena de ligerezas y fallas, que nada ha añadido a nuestras ideas — pero sí mucho de lo que encontramos en la genial *Historia de la civilización* de Buckle y en las obras de Taine muestra la fecundidad del punto de vista de la escuela positivista. Pero es la importante obra de Gomperz la que ofrece por primera vez una historia de la filosofía con los puntos de vista de esta escuela manejados por un filólogo e historiador impregnado por completo del espíritu de Comte y de Mill.

II

El desarrollo de la filosofía implica en todas estas concepciones, como si dijéramos, la sucesión lineal de los sistemas, sucesión que se va aproximando, si bien en un acercamiento sin fin, a un sistema completo y acabado. Pero el caso es que, en realidad, cada época nos muestra la pugna entre los sistemas y tampoco la presente nos ofrece indicios de que vaya a menguar esta pugna. Diversos historiadores colocan la pugna en lugar del desarrollo. La lucha entre el positivismo y el idealismo, que llena todo el siglo XIX, debía conducir a semejante concepción. Laas la pone como base de su obra *Idealismo y positivismo*. Según él, desde Protágoras hasta Comte y Stuart Mill, se desarrolla el positivismo y, frente a él, desde Platón hasta Hegel, el idealismo, y la historia de la filosofía no es más que el escenario de esta lucha. En este caso, el desarrollo no representa más que la formación gradual de dos teorías fundamentales. El positivismo, que sería la verdad, refuta por fin, definitivamente, al idealismo. Se trata de una pugna entre estos dos adversarios en la que, bajo máscaras históricas cambiantes, van prestando a sus razones y contrarrazones en el curso de los siglos la forma más eficaz y las afirman contra las objeciones. Pero en la actualidad la situación sería tal que podría anunciarse, después de tan larga pugna, el derecho exclusivo del positivismo.

Despojemos a esta concepción de todo lo que significa un fuerte ingrediente de subjetividad del autor. Reconozcamos que el idealismo se halla equipado todavía con muy fuertes razones que el positivismo no ha conseguido conmover tampoco con la exposición de Laas. Nos encontramos, entonces, que se ha señalado, en verdad, una circunstancia real. No examinamos si ambos adversarios están bien caracterizados con los nombres de idealismo y positivismo, si en el curso del tiempo no tiene lugar más que un cambio de máscaras, y si, realmente, no hay más que dos adversarios en la palestra.

Pero la historia de la filosofía es, de hecho, una pugna entre adversarios que no son mortales ni sucumben con las personas sino que perduran de persona a persona. Cada página de la historia de la filosofía corrobora esta realidad. Cada página suya refuta la creencia de Hegel sobre la conexión de las épocas en personas representativas. Ganamos suelo firme al colocarnos en medio de estas luchas. En medio de ellas tiene que realizarse el desarrollo.

En estos términos cambia para nosotros el problema ofrecido por la teoría evolutiva

—desarrollo— de la historia de la filosofía. En la lucha entre los sistemas es donde tiene que llevarse a cabo ese desarrollo. Como que esta lucha es, de modo patente, uno por lo menos de los medios que provocan ese desarrollo.

Voy a resumir los “factores” que la historia de la filosofía ha hecho valer en esos trabajos de un modo unilateral. Pues, sin duda alguna, estos diversos historiadores han hecho resaltar *aspectos* del curso histórico mismo. Un proceso que ha elevado a conciencia los puntos de vista que son posibles para el pensamiento, puntos de vista fundados, al mismo tiempo, en la profundidad del espíritu humano y en la racionalidad objetiva de las cosas. Un desarrollo condicionado por los progresos de las ciencias y que cada época siente la necesidad de abarcarlo de nuevo. O que destaca frente a la sistemática del universo aspectos parciales, los prueba constantemente en la conexión de las ideas para ver si se hallan a la altura de aquella sistemática, para verse conducido así, 88

merced a las lagunas, hiatos, contradicciones y unilateralidades, a ensayos siempre nuevos. Y este desarrollo se realiza en medio de la pugna de los sistemas. Y las naciones representan los grandes “sujetos” que expresan, en un desarrollo interno, aquello que les es dado ver del universo. Claro que de lo que se tratará es de encontrar la relación interna de estas partes diversas de la verdad por encima del curso histórico de la filosofía.

Tenemos etapas de desarrollo, antagonismo entre partidos, dificultades lógicas de los sistemas unilaterales, el poder creador de la personalidad única, el papel que desempeñan las naciones a las que pertenecen y, finalmente, la gran cuestión de si en el cambio de personas, pueblos y situaciones científicas permanecen siendo de verdad los mismos los partidos filosóficos.

Afrontemos, pues, esta cuestión: en qué medida en esas pugnas que nos muestran todas las épocas los adversarios, sin embargo, son siempre los mismos. Parece que esta identificación de los adversarios en el debate de las edades está llena de dificultades.

¿Qué afinidad interna puede existir entre el concepto de las “formas sustanciales”, el de las “mónadas” y el “orden moral del mundo” de Kant? ¿O en qué medida podremos considerar a Protágoras, Demócrito, Helvecio y Mill como representantes de un mismo partido? Los problemas que forzaron, por decirlo así, a la época de Platón y de Aristóteles, y a la especulación medieval dependiente de ellos, a adoptar las “formas sustanciales” son muy diferentes, impuestos como estaban por la situación de la ciencia, de los que determinaron a Kant a fundamentar el mundo suprasensible mediante el método de los postulados y, sin embargo, arraigaban y entretejían sus raíces en la gran problemática de la conexión cósmica. En este punto se coloca la ingeniosa construcción de la historia de la filosofía por Windelband.

La época en que se ha fundado la historia científica de la filosofía se ha planteado como su tarea más alta la de comprender los sistemas como miembros de un desarrollo que transcurriría según una ley que le sería inmanente. Su falla metódica radica en que pretende leer la ley de ese desarrollo en los sistemas mismos, según el orden temporal de tales formaciones acabadas. Pero, lo mismo que en la investigación natural, es claro que sólo el análisis que busque las uniformidades en los contenidos parciales de la realidad dada podrá esperar encontrarlas. Habrá, pues, que investigar los problemas, conceptos, teorías, los elementos singulares del complicado curso histórico para ver si éste muestra un desarrollo y con arreglo a qué ley tiene lugar. Con esto volvemos de nuevo a considerar los problemas y las soluciones como unidades de la totalidad compuesta de esta historia.

Pero esto nos conduce a tomar en consideración, dentro del curso histórico, un aspecto concreto que los historiadores de que hemos hablado y sus discípulos han valorado de modo insuficiente. En todos ellos el desarrollo de la filosofía traza como una sucesión lineal de los sistemas, que se va aproximando, si bien de un modo infinito, a un sistema acabado. Pero ya hemos dicho que la realidad muestra en cada época la pugna entre los sistemas y que tampoco en la presente se ven indicios de que la pugna se aminore.

Herbart y sus discípulos fueron los primeros que desarrollaron el germen de la teoría de las antinomias de Kant y encontraron el punto de partida de la filosofía en los problemas que el afán de pensar en conceptos trae consigo. Las contradicciones, etc., los aislamientos y desfiguraciones que así se producen, etc.

El primero que marchó analíticamente del curso de la filosofía a los problemas singulares, como fuerzas que operan en el espíritu del pensador, fue Herbart. Para él la filosofía era "la ciencia de las cuestiones y problemas filosóficos". Así responde a la cuestión de qué sea la especulación: "el esfuerzo para resolver los problemas" (*Obras*, I, 524). En el primer boceto a su introducción a la filosofía encuentra el impulso para filosofar en las dudas y contradicciones acerca de la naturaleza de las cosas; la mirada a la totalidad del universo ocasiona el primer hallazgo de los problemas filosóficos. Y desde este punto procede el desarrollo de las filosofías teóricas y prácticas (*Obras*, XII, 103

ss.). Renouvier en su obra *Classification systématique des doctrines philosophiques* (1885-1886) arranca también de los grandes problemas enredados en el enigma del mundo. Ha seguido la marcha de los más importantes a través de la historia de la filosofía. Cada uno de estos problemas provoca dos intentos de solución antagónicos.

Mientras que muchos de los antagonismos en que se escinden las filosofías llegan a allanarse mediante el progreso de la filosofía, estos otros han mantenido su carácter irreconciliable. La historia de la filosofía representa, por lo tanto, el escenario de estas teorías excluyentes orientadas hacia la solución de los problemas.

Del mismo punto de vista parte la *Historia de la filosofía* de Windelband (1892).

"La historia de la filosofía es el proceso en que la humanidad europea ha decantado su interpretación del mundo y su enjuiciamiento de la vida en conceptos científicos." Esta aportación de la filosofía consiste en la "creación de una gran diversidad de movimientos del pensamiento". La forma fundamental —así me parece interpretarlo— de semejante movimiento filosófico consiste siempre en el planteamiento de un problema

y en los ensayos de su solución conceptual. Entre los motivos que provocan y determinan estos movimientos filosóficos el más importante es “el factor real o pragmático”. Éste condiciona la conexión pragmática o realmente necesaria que puede mostrarse en las formas abigarradas de los sistemas filosóficos. “La insuficiencia y la contradictoria disparidad del material representativo que se halla en la base de la reflexión filosófica”

trae como consecuencia que los mismos “viejos enigmas de la existencia” exijan siempre una nueva solución, sin que se llegue jamás a la definitiva. “Este material representativo contiene, de manera constante, supuestos reales y forzosidades lógicas para toda reflexión racional.” Como éstos se hacen valer siempre en la historia de la filosofía, así se repiten en ella *tanto los problemas capitales como las direcciones capitales de su solución*. De aquí se sigue —así creemos tener que completarlo— que, tan inextricables como el propio círculo de la vida misma y la presencia constante en ella de las mismas entidades inaprehensibles —vida y muerte, procreación y sucesión de generaciones, poder del mundo exterior sobre nosotros y voluntad señorial de la libertad, reglas de las costumbres y anhelo de felicidad—, se presentan los problemas de filosofía que se imponen siempre de nuevo. Por eso parece que la filosofía se mueve ociosamente en un 90

mismo círculo: en realidad, la misma maraña de problemas ocupa de nuevo a cada filósofo; las posibilidades de respuesta son también —si sigo interpretándole bien—

limitadas en cuanto a su número. Por esa razón encontramos que dentro de la historia de la filosofía rigen conexiones reales y necesarias. “Así, del cúmulo de la confusión general e individual se ha decantado, sin embargo, el perfil de conceptos universalmente válidos para la interpretación del mundo y la estimación de la vida, perfil que representa el sentido científico de este desarrollo.” Esto se debe a que se impone, siempre, la razón de la cosa. La tarea consistiría, por lo tanto, en destacar esta razón de la cosa en la historia, partiendo de las relaciones entre los problemas, de las posibilidades de su solución, de las relaciones de dependencia que condicionan su aparición, etc. Pero esto parece imposible para Windelband. “El hilo pragmático se quiebra con frecuencia en la historia de la filosofía. Especialmente, la seriación histórica en que se han presentado los

problemas carece de una semejante forzosidad real inmanente.” Junto a la razón de la cosa actúa en la historia de la filosofía un segundo factor que Windelband designa como factor individual e histórico-cultural *(vid*. Kuno Fischer, I, 1, Introducción, I-V, citado por Windelband). Los sistemas filosóficos son creaciones de la individualidad y en esto guardan cierta semejanza con las obras de arte. Unas veces semejante sistema puede ser reconocido como un autoconocimiento de una determinada época; otras, los

antagonismos culturales que pugnan en ella se imprimen en la lucha entre los sistemas filosóficos. Pero le parecen tan entremezclados el factor de la razón de la cosa y el de la personalidad y la cultura que la teoría no puede ir más allá. O también le parecen tan dispares que la cosa nada tiene que ver con esos otros factores. Esta actitud de Windelband se debe a que las concepciones del mundo encarnadas por personas y épocas no ocupan ningún lugar en su construcción de la historia de la filosofía.

91

92

1 Tampoco se fija la fecha de este trabajo, pero las ideas expuestas en él parecen desarrollar las del anterior y desembocar en los “Tipos de concepción del mundo”. [T.]

2 En este punto de la peculiaridad universal y conciliadora del espíritu alemán insiste Dilthey innumerables veces. Ya llamamos la atención en alguna nota a *Vida y poesía* y en *Asedio a Dilthey*, al final. [T.]

93

LA FILOSOFÍA Y EL ENIGMA DE LA VIDA1

LOS SISTEMAS filosóficos no se hallan trabados en la unidad de un proceso cognoscitivo en virtud de un objeto común. Por eso no es la filosofía una ciencia como la botánica o la zoología. Está emparentada, por su intención, con la religión y con el arte, mientras que, por otra parte, va aliada a las ciencias gracias al pensar conceptual y a la exigencia de validez universal implícita en éste. Su función consiste en elevar a conciencia y a

pensamiento conceptual nuestro ser en sus diversas manifestaciones de vida. Consiste en establecer la conciencia de la unidad en nuestras experiencias, en nuestro obrar, en nuestra vitalidad misma, en elevar esta conciencia a pensamiento conceptual. La unidad de todo esto, aquello que se da en todo, en los objetos, en experiencias de conexión y ley, en estados de vida, en fines y bienes, esta madeja de cuestiones torturadoras y arrebatadoras, de placer intelectual y de dolor por la insuficiencia, por las contradicciones: he aquí el *enigma de la vida*, que constituye el único, oscuro y espantable objeto de toda filosofía. No el enigma del mundo, que no constituye más que una mitad objetiva de ese oscuro ovillo de problemas, sino, más bien, el rostro de esa vida misma, con sus ojos que miran anhelosamente al mundo o lo contemplan serena o ensoñadamente, con su boca sonriente o que se contrae en una mueca de dolor: la esfinge de cuerpo animal y rostro humano. 2

Este problema de la vida, tal como asoma en la vitalidad personal de un hombre, se da ya en el hombre primitivo cuando experimenta el nacimiento y la muerte, la generación y el parentesco con los hijos, la lucha de los hombres que se disputan los objetos de satisfacción de los impulsos, la serenidad perdurable del movimiento de los astros, la regla de la vida y la culpa que la quebranta, la caducidad de toda dicha y de la vida misma y la permanencia que se le encara en la intemporalidad de los astros, que experimenta todo esto y reflexiona sobre ello. Aquí tenemos ya el enigma de la vida con sus problemas elementales. No son frías cuestiones del intelecto sino que todos estos aspectos de la vida se presentan en pugna en el propio corazón. Para nuestra vitalidad cada aspecto del mundo es, radicalmente, algo que conmueve, una circunstancia vital que se halla trabada con la vida. Resuena en el cántico, se experimenta en el relato, en la pantomima, se expresa en el mito. Y cuando el pensamiento, mucho antes de que aparezca la filosofía, trata de expresar en conceptos lo contemplado por el mito, la poesía gnómica, la teología o la religión, resulta que en cada uno de esos conceptos palpita algo que es más que el concepto mismo. Y en la medida en que los sistemas metafísicos pretenden expresar una conexión cósmica alienta en ellos esta vitalidad de donde han surgido. Creencia en los espíritus, personalidad de las fuerzas divinas, mito, todo es como un velo que cubre el enigma de la vida. El pensamiento lo va levantando poco a poco, para encararse con el enigma mismo. Y una vez que las ciencias se

han desplegado en su diversidad, el enigma de la totalidad de la realidad y de la vida permanece alerta con su unidad indivisible.

Esta índole de la filosofía, que se nos manifiesta en su historia, puede ser explicada apelando a la *conciencia empírica* y a su desarrollo primitivo.

94

Esta conciencia empírica contiene en sí la conciencia de la vitalidad propia, los objetos y sus relaciones, que se dan a la percepción, las personas insertas en su coexistencia y sucesión, que se nos dan en el proceso del comprender. En la vivencia, en el percibir y el comprender, se nos dan *originaliter* nuestra propia unidad de vida, los objetos y las personas. Todo filosofar no solamente se halla basado en esta conciencia empírica sino que permanece vinculado a ella. Sólo puede interpretar; las conclusiones filosóficas no hacen más que aclarar, hacer plausible lo así dado, pero todo razonamiento presupone, siempre, la relación recíproca de estas partes de la total realidad. Por eso esta totalidad se halla presente, con la conexión de sus partes, en las operaciones singulares del pensamiento, y el pensamiento filosófico que tiene por objeto la relación de estas partes de la realidad total resulta algo imprescindible para la humanidad.

Pero esta relación no es como la del representar, como la relación entre sujeto y objeto, sino una relación de *la vida toda*.

Lo primario en que se funda, inconmoviblemente, toda filosofía es la percatación *(Innewerden)* en la cual un estado o proceso no se distingue de la conciencia de él.

Cuando la atención se dirige a él, tampoco se produce más que una intensificación de esta conciencia, un esclarecimiento en virtud de esas operaciones mentales primarias vinculadas a la atención, y que consisten en el diferenciar, igualar, determinar grados, separar, unir y abstraer. La percatación se halla siempre contenida en los procesos de la percepción interna. Pero nunca pasa de ser un contenido parcial de cualquier percepción interna. Aislable, únicamente, en la abstracción. Denomino “intelectualidad” de las percepciones internas al hecho de que en la percepción interna, fundada en la percatación, cooperan el recordar, la

formación de recuerdos de lo vivido y las operaciones primarias. Denominamos “vivencia interna” lo que se nos ofrece como tal, porque tiene su centro en sí misma, en el placer y el dolor, en los deseos y en su satisfacción; no anhelamos la captación de sus uniformidades; se nos da en nuestra estructura en una conexión, esta estructura la poseemos como constantemente presente, sin que de ese círculo de la vida en que, a tenor de nuestra estructura, transcurre nuestra existencia, surja de primeras una necesidad de captar en ella las uniformidades del acontecer.

Pero esta nuestra unidad de vida nunca se nos da por sí misma sino, siempre, en la relación del cuerpo con otros objetos. Referimos las imágenes que se presentan en la percepción a objetos que subsisten con independencia de nosotros. De esto estamos seguros, gracias a las uniformidades a que se puede reducir, bajo el supuesto de ese algo independiente, la confusión de las imágenes y sus cambios. Pero la realidad y el núcleo resistente de las percepciones ni es inherente a las imágenes en cuanto tales ni procede de ningún razonamiento: es en la resistencia, en la presión del mundo exterior, contra la cual combaten en balde nuestras intenciones y nuestras acciones externas, donde experimentamos la realidad independiente de aquello de donde surgen esos efectos. Por esto se explica que el hombre primitivo, lo mismo que el niño, suponga en las fuerzas que determinan su vida desde fuera algo afín a la propia voluntad.

95

Pero esto vivo se va retirando de los hombres a medida que se van estableciendo en los objetos cambiantes las regularidades de su coexistencia y sucesión. De este modo se separan dos campos. El campo en torno suyo, en el cual puede provocar cambios con su obrar a tenor de reglas. Este campo se halla en crecimiento constante. Tras él tenemos lo incomprensible, lo no determinable directamente por la acción. Ese campo accesible se halla nimbado por el calofrío de la superstición, y en este dominio oscuro va tanteando el hombre con otro género de ensayo y abordaje. Detrás de aquello que puede ser cambiado según reglas, queda un oscuro núcleo de realidad de donde irrumpen las decisiones sobre la vida y la muerte, la suerte favorable en las luchas pendientes, la salud en la enfermedad.

Pero un tercer género de realidades, una tercera manera en que se nos dan, se contiene también de un modo primordial y perenne en la conciencia empírica. Vida ajena, que ni es vivida por nosotros ni entendida por conceptos, sino comprendida. Y está también contenida en la conciencia empírica, de suerte que ésta la incluye en la urdimbre que la compone y no puede jamás cancelarla.

Conexión adquirida de la vida anímica. Impresiones que proceden de ella; en ella se albergan los problemas que luego el pensamiento destaca; en ella se contiene el enigma de la vida...

Consideremos ahora las formas de actitud espiritual que se presentan en estas diversas regiones de nuestra conciencia empírica. Vivir, sentir por dentro la fuerza actuante extraña, comprender y, como una segunda manera de acoger lo real en el pensamiento, el conocimiento de uniformidades. En el primer caso, todo vitalidad en sus relaciones vitales con otras cosas vivas: la vivencia, el sentir la vida extraña, el comprender, desembocan uno en otro. Mirar a la naturaleza “como al pecho de un amigo”, comportarse con la naturaleza comprensivamente, como lo vivo con lo vivo, sentir la propia vida como conexión, volver a encontrar esa misma conexión, “conocer lo que sostiene al mundo en su entraña”. En el segundo caso, regla y ley, aparición en la secuencia de las impresiones externas. Así se nos ofrece de doble manera el enigma de la vida y, con esta doble figura, redobladamente enigmática. En un caso vida impenetrable, impenetrable para el entendimiento, en el otro uniformidad exteriormente comprobada, llena de lagunas, y que se pierde en una oscuridad que ningún proceso cognoscitivo de ningún grado ha podido iluminar por completo.

Y mientras el enigma de la vida nos mira con esta su doble faz, como vitalidad y como ley, el espíritu humano trabaja sin descanso buscando soluciones. Para ello se ve incitado por la diversidad de aspectos de la vida, que se le impone desde un principio, y que se revela precisamente como enigma, como algo supinamente contradictorio. Lo más terrible y, a la vez, lo más fecundo de este enigma es que el vivo contempla a la muerte sin poderla comprender, que la muerte sigue siendo para la vida algo inaprehensible y espantosamente extraño. Este aspecto es tan eficaz que todo hombre reflexivo recuerda cómo sus pensamientos sobre la muerte y la

inmortalidad ocuparon en primer lugar su reflexión filosófica o religiosa. De este modo la humanidad, con su creencia en los 96

muertos, con el culto a los antepasados y con su viva actitud ritual ante los fallecidos constituye una de las representaciones fundamentales más poderosas de toda religiosidad, de toda poesía y de toda metafísica.

Un segundo gran enigma que asoma en el mundo de problemas de la vida, y que persiste con su carácter enigmático desde el hombre primitivo hasta el actual, es el de la generación y la relación de parentesco que contiene, relación que se contrapone al afán de propia felicidad, al desinterés por los demás y a la lucha con ellos por la existencia.

Otro tercer hecho considerable, que preocupa al hombre desde las etapas primitivas, es la lucha permanente en la sociedad y en la naturaleza, los antagonismos en que se manifiesta la vida; al hombre primitivo le parece que cada fuerza de la realidad devora a las otras. Cuando el sol y el día desaparecen, se pregunta por quien los devora, los consume, los disuelve. También la especulación alberga siempre, como uno de los aspectos de su consideración del mundo, esta crueldad de la naturaleza, esta caducidad constante de todo lo que nace y vive.

Otro enigma que se ofrece en el mundo sensible lo tenemos en esa oposición entre las limitadas cosas finitas, su multiplicidad numerable y la posibilidad constante de ir más allá de los límites del tiempo y del espacio, ese antagonismo profundo entre las posibilidades ilimitadas del pensamiento y lo real. La contemplación de lo infinito y los problemas que el pensamiento encuentra en él ocuparon también en todas las épocas a la religión, a la poesía y a la metafísica.

Otro antagonismo se presenta todavía. El hombre se encuentra condicionado exteriormente; al marchar precisamente tras las uniformidades, que componen uno de los aspectos de la naturaleza, se siente impotente frente a ellas. Pero se sabe al mismo tiempo como algo supremamente vivo, encuentra en sí elección, preferencia, determinación, mediante la propia acción, de aquello que le resiste. Cuando le falla su acción física, espera atraer a su voluntad lo inaccesible y desconocido mediante prácticas de culto. Pues siempre, de manera imperiosa y primaria,

se da en la vida este sentimiento de que él, el hombre, es un centro de intereses que tienen que realizarse.

Semejantes problemas, contradicciones, antagonismos, contenidos en la multiplicidad de aspectos de la vida, aumentan a medida que avanza el pensamiento. Lo real y lo pensado, lo vivo y la ley, lo espiritual y lo físico, la regla de lo moral y el afán por la dicha, el enigma profundo de la caducidad en el tiempo y de la mismidad de nuestra existencia, que reclama la cancelación del devenir en el ser, ¿quién podría enumerar todas estas cuestiones enigmáticas?

Pero éstas son las cuestiones que no resuelve ninguna ciencia particular, otros tantos problemas sueltos del gran enigma de la vida. Éste se planta ante cada hombre reclamando solución, siempre el mismo, siempre igualmente insondable. Objeto de la religión egipcia, de la babilónica lo mismo que de cualquier religión actual, de *Prometeo* o de la *Orestíada*, lo mismo que de Dante o del *Fausto* o de *Sartor Resartus*, de Heráclito y de Parménides, de Platón y de Spinoza, de Kant y de Hegel.

También el método con el que se resuelven estos enigmas es necesariamente afín en

la religión, en la poesía y en la metafísica, en la medida en que el espíritu humano se 97

hace cargo de la tarea y a pesar de las grandes diferencias que habrá que explicar luego.

Siempre se trata, en primer lugar, de conjurar el enigma entero de la vida; se ofrece como una unidad oscura, un intrincamiento asombroso de cuestiones de todo género. Ya puede ampliarse como quiera el círculo del conocimiento empírico: el enigma no hace sino desplazarse, sin que jamás sea descifrado. Como que los mismos primeros conceptos de las ciencias empíricas implican cuestiones que nos fuerzan a ir más allá de ellas. Así, pues, la religiosidad, todo sistema metafísico y todo drama de gran estilo son una solución del entero y único enigma de la vida. Una unidad sin fronteras. Como si se perdiera en lo indeterminado y, sin embargo, con unidad, unidad no limitada por nada que le sea extraño y elevándose poco a

poco, mediante una potencia articuladora, desde lo enigmático hasta lo comprensible.

Pero esta tarea puede ser resuelta, únicamente, cuando aquello que en ese enigma se ofrece como más inteligible parece apropiado para ser manejado como instrumento que haga más comprensible otra cosa que necesita iluminación. No existe, pues, otro procedimiento que la aclaración de lo oscuro mediante aquello captado ya como comprensible. Este método que consiste en transferir semejante razón explicativa para explicar lo necesitado de explicación se presenta en las formas más diversas. Como metáfora, como representación simbólica de un aspecto de la vida en un proceso típico, que ha de aclarar lo afín, como analogía. La metáfora consiste en la transferencia de una intuición viva sensible, que parece comprensible, a sucesos que se harán comprensibles de este modo. Por eso constituye el método capital del pensamiento mítico. Como cualquier otro proceso espiritual concreto, aunque parezca presentarse en forma muy inmediata, se halla mediado por inferencias. Como que el pensamiento mítico se halla atravesado por completo por un género infantil de razonamientos. Cuando la metáfora desciende de ser medio explicativo a ser medio plástico figurativo del poeta o del escritor, se convierte en imagen o símil que, con frecuencia, se mantiene todavía en los linderos donde discurre la fuerza puramente explicativa y aclaradora. Tales grandes metáforas son la muerte, la generación, el nacimiento, la relación filial, paternal, maternal, la guerra y el antagonismo hostil, el aniquilamiento, la restauración artificial, etc.

En las fronteras de la metáfora y del símil poético tenemos la parábola religiosa, una de las formas mentales más profundas de los grandes fundadores de religión. El ejemplo más sobresaliente lo tenemos en las parábolas de Jesús. Del apacible escenario del mar de Galilea emergen algunas intuiciones y se convierten en figuración y explicación concreta de la intuición única, no sensible, de la relación con el padre, de la relación amorosa de Dios con el mundo y sus hombres, como reino suyo. Estas parábolas componen una conexión; no sólo figuran y encarnan aquello que no es accesible a los conceptos, sino que lo hacen explícito. Denomino “símbolo” a un proceso limitado y compendioso que representa algo que se extiende ilimitadamente y “tipo” a un proceso semejante cuando representa

lo más afín mediante una especie de norma. En ambos arraiga el misterioso poder constructivo del poeta y del artista en general. Se desconoce el sentido de las grandes creaciones poéticas cuando se pretende encontrarlo en la representación de una única circunstancia vital que cobraría así una limitada encarnación.

98

Ese sentido se halla más bien en el modo como el poeta lleva consigo todo el enigma de la vida; cuando trata de resolverlo en sus partes, su totalidad se le halla presente como totalidad de su concepción de la vida.

(A la parábola religiosa se junta el lenguaje figurado del metafísico.)

La conclusión de analogía tiene como característica suya la conciencia de la semejanza pero, al mismo tiempo, la diferenciación específica entre los dos elementos, de los que uno se utiliza para explicar el otro. Lo que se transfiere es, por lo tanto, un concepto destacado de los hechos o una relación de conceptos contenida en ellos. Esta abstracción se vuelve a encontrar en el complejo de fenómenos afines de cuya explicación se trata. Razonamientos de este tipo suelen preceder al método inductivo, como adivinaciones creadoras, en las ciencias empíricas. Estos razonamientos son metafísicos cuando aquello que no se da en la experiencia, y se interpreta por las experiencias mediante razonamientos de analogía, es el enigma mismo de la vida, o un problema suyo, pero en conexión con el todo.

Pero en nuestra experiencia, la vida no sólo ofrece lagunas, sino aspectos dispares, antagonismos que nos incitan a pensar, y al tratar de abarcarlos en conceptos se convierten en contradicciones; esto condiciona otro rasgo de nuestro proceder en la interpretación del enigma de la vida, tal como lo llevan a cabo la religión, la poesía y la metafísica. En ningún intento de solución pueden ser tenidos en cuenta, a la vez, todos los diversos aspectos de estos antagonismos. En ninguno pueden ser resueltos de la misma manera todos los problemas. Así se produce esa marcha que adopta el espíritu humano. Destacará *un problema*, que se le figura como el decisivo, y como ese problema se manifiesta en un antagonismo que se da en lo experimentado, tratará de resolverlo partiendo de uno de los dos lados de la cuestión. La concepción así lograda dominará el conjunto de un sistema

religioso o metafísico. Pero en el desarrollo ulterior se presentarán otras concepciones. Se explicarán los dos aspectos de la cuestión.

Así se comprende la marcha emprendida por la metafísica. Fue desarrollando los diversos aspectos de un problema al diversificarse en escuelas. Destacó luego otro problema y procedió lo mismo. Forma, número y materia, devenir y ser, lo múltiple y lo uno: todo esto había estado trabado en un solo problema fundamental. Surgió después la tarea de enlazar los conceptos encontrados en una unidad sistemática superior, tal como nos la ofrecen Platón y Demócrito. Así, se trata de dominar con fórmulas sistemáticas cada vez más altas la pluralidad inherente al problema de la vida.

En este mismo proceder tenemos la sustancialización y la subjetivación.

A medida que los antagonismos, que suscitan un problema, van desenvolviendo sus posibilidades de solución en una mente filosófica y se va encontrando tal solución, a este punto de cristalización se le allegan naturalmente soluciones de otros problemas. Así, pues, en la relación sencilla de una mente filosófica con el enigma de la vida, relación por la cual esta mente va desenredando desde un punto determinado la madeja de los problemas, encontramos ya, en una estructura de tipo sistemático, un nexo de soluciones a problemas que se refieren a esta totalidad oscura del enigma de la vida. Así se 99

constituyeron en Grecia los sistemas sencillos de la vieja escuela pitagórica, de Heráclito y de Parménides. Sobre la base de estos sistemas simples se constituyen los de estructura más complicada, que tienen ya delante de sí a esos sistemas más simples y se proponen investigar lo que hay de verdad en las soluciones antagónicas, aunando tales verdades.

Así se constituyen los sistemas de estructura superior en la misma Grecia, empezando por los de Demócrito y Platón.

Ahora bien, en estas operaciones racionales la decisión entre las posibilidades de solución se halla condicionada por la complexión vital de la persona que constituye el sistema. Si, por lo tanto, este sistema es, como personal, algo singular, también se muestra, sin embargo, una relación legal

según la cual se van realizando gradualmente en la diversidad de los sistemas ciertos tipos de concepción del mundo.

La necesidad que tienen los filósofos de fijar su punto de vista según su afinidad y su antagonismo con otros sistemas ha producido, desde siempre, la diversificación de los mismos. Estos sistemas expresaban, en su mayoría, aquellos antagonismos que vienen impuestos por los problemas capitales de la filosofía. Señalaban las posibilidades de solución de un tal problema capital que habían sido ensayadas. Así, en el problema gnoseológico se halla contenido el antagonismo entre racionalismo y empirismo. La metafísica misma alberga una pluralidad de problemas que provocan soluciones contrapuestas: ser y devenir; monismo y pluralismo, materialismo, espiritualismo, dualismo y filosofía de la identidad: todos estos nombres designan soluciones contrapuestas de problemas metafísicos singulares. De igual modo alberga la ética varios problemas, a partir de los cuales se enfrentan soluciones contrarias en calidad de principios éticos. Así, en la Antigüedad, los sistemas del placer y de la acción virtuosa.

Este antagonismo se continúa en la época moderna en forma de utilitarismo e idealismo ético. De otro problema capital de carácter concreto surge la oposición entre individualismo y socialismo, que se ha venido desarrollando poco a poco en sus supuestos y consecuencias a partir de la Antigüedad. Desde un punto de vista formal se enfrentan la teoría de los bienes de los griegos, la teoría de los deberes de la especulación cristiana y romana, la teoría de la virtud, que empieza a desenvolverse con Sócrates y Platón y se convierte en punto de vista dominante a partir del siglo XVII.

De estas divisiones hay que distinguir aquellas otras que señalan etapas del desarrollo filosófico; en ellas los miembros de la oposición no son de igual valor sino que un miembro marca una etapa que es cancelada por el otro, de suerte que al aparecer éste las manifestaciones de la etapa anterior sólo pueden calificarse de rezagos. El más importante de estos antagonismos lo tenemos entre el dogmatismo y la filosofía crítica.

Detengámonos en esas oposiciones cuyos miembros son de igual valor porque contienen las posibilidades de solución de los problemas capitales de la filosofía, y veremos que todo sistema que lo sea de verdad contiene soluciones de estos problemas capitales, ya sea de modo implícito, sin

conciencia expresa, o explícito. Y por ley de la cosa misma encontramos que las diversas posiciones se hallan trabadas entre sí regularmente, a partir de los problemas capitales. Aquí radica la sede de la estructura legal de un sistema. Un sistema es satisfactorio cuando contiene una decisión acerca de la 100

solubilidad o insolubilidad de los problemas capitales contenidos en el enigma de la vida y que pujan por su solución, y, además, en el primer caso, el principio de la solución. La regla según la cual las soluciones se traban entre sí se contiene siempre en la relación de los conceptos entre sí; y, de un modo más general, se da en la ley de la cosa misma.

Si consideramos el concepto de empirismo como es debido, toda metafísica materialista tiene que fundarse en una teoría empírica del conocimiento. Cierto que la teoría que supone el nacimiento de propiedades congénitas generales de la inteligencia en virtud de la herencia puede ser designada como nativista pero, en este caso, se trata de un concepto psicológico y no gnoseológico: por lo que respecta a la oposición gnoseológica entre sistemas racionales y sistemas empíricos, corresponde al punto de vista empirista. Otro caso. Todo sistema que coloca como base del universo una razón universal, sea personal o impersonal, habrá de propugnar en la ética el idealismo ético.

Así se nos presenta la tarea, no ya de clasificar los puntos de vista en que los problemas capitales de la filosofía encuentran una solución contraria, sino los sistemas mismos, como conllevados por la personalidad de un pensador, y vinculados, por lo mismo, a éste.

Los tipos que, con arreglo a este criterio, habrá que buscar se pueden definir mediante el concepto de concepción del mundo. Esto se puede demostrar rigurosamente mediante el estudio histórico-evolutivo de cada sistema. Porque este estudio nos lleva siempre a una conexión entre la dirección en la cual se busca la solución de los problemas capitales y la complexión personal del pensador en el que se forma un sistema verdaderamente genial. Nunca llegamos a las raíces de un sistema por un puro razonamiento. Esto lo podemos inferir también por el hecho de que, hasta ahora, no se ha podido lograr una solución de las grandes cuestiones de la filosofía por vías

puramente lógicas, es más, que no existe perspectiva alguna de que pueda darse semejante solución.

Habrá, pues, que buscar los tipos de concepción del mundo en los sistemas filosóficos.

Todo intento de ordenar las manifestaciones de este gran campo con arreglo a tipos no puede ofrecer sino un carácter provisional. Porque tal intento no puede sustraerse al círculo vicioso que inhiere desde un principio a toda clasificación de tal amplitud. La comparación de los sistemas que trate de agruparlos en géneros y especies, según sus grados de afinidad, deberá destacar del número incontable de proposiciones de un sistema un nexo entre las mismas que sea decisivo para fijar el parentesco real, pero esta tarea presupone ya una teoría o un concepto fundamental que determine dónde radican las propiedades que deciden de la estructura de un sistema. Una ley que contuviera tal decisión reclamaría una inducción amplia; pero tal inducción, a su vez, tendría como supuesto previo la formación de conceptos que no podrían cobrar un carácter definitivo sin su ordenamiento sistemático. Se podría lograr un criterio objetivo, universalmente válido, para fijar la significación de los problemas y principios fundamentales de un sistema determinado, únicamente si estuviéramos en posesión de las leyes formativas con arreglo a las cuales se desarrollan los sistemas y que contendrían el principio de su diferenciación; pero esto presupone, a su vez, un método comparado que tendría como 101

condición algún género de visión panorámica y de ordenamiento de las diversas manifestaciones y, por lo tanto, una clasificación, todo lo imperfecta que se quiera.

Tenemos, pues, que la inducción, orientada hacia las leyes formativas del pensamiento filosófico, y la clasificación, que expresa el principio de su diferenciación, se hallan en una relación de dependencia recíproca; se pueden desenvolver únicamente en esta relación recíproca y todo ensayo deberá tener conciencia de su carácter provisional.

Tratemos de perfilar más el problema. En cada sistema filosófico, partes diferentes se hallan condicionadas por su relación recíproca y con el todo. De esta forma un sistema semejante, lo mismo que cualquier otra gran

creación espiritual, constituye una conexión teleológica. Ésta encuentra su base en el carácter teleológico de la estructura anímica. Lo que efectivamente produce un sistema es ese afán impulsivo, o metódicamente consciente, de elevar a unidad consciente, en la forma de una conexión conceptual, todo eso que en la vida se presenta tan diferente, tan disperso y hasta tan contradictorio. La religiosidad, tan afín a la filosofía, tiene como distintivo la dirección práctica por la cual el hombre trata de penetrar, mediante prácticas de culto, en lo desconocido, y no directamente dominable, que le rodea. Su desarrollo parte de acciones con las cuales se trata de determinar mágicamente la voluntad de las fuerzas divinas y prosigue en el proceso religioso en el cual el ánimo y la voluntad del hombre se someten, mediante una disciplina interior, a la voluntad divina. Por lo tanto, todo concepto que forme la religiosidad acerca del ser divino debe contener en sí la relación con la práctica del proceso religioso. El arte, por su parte, se halla sustraído por completo a las relaciones de los fines prácticos humanos. Designamos como juego una manifestación de la vitalidad estructural que se emancipa de esta opresora conexión de fines que constituye la seriedad de la vida y vemos que sus obras no son más que manifestaciones, como si dijéramos, creaciones sistemáticas de la vitalidad libre, que no llevan propósito de efectividad alguna, ni intención de penetrar en la red de los fines. La filosofía es superior a ambas manifestaciones porque reúne el aspecto teórico con el aspecto práctico del hombre: quiere conocer, contemplar y actuar a la vez, y se ofrece íntegra cuando se da como unidad de ambas cosas. Y también posee otro género de superioridad, porque pretende elevar esta unidad a clarísima conciencia en una representación conceptual de validez universal. Mas estas diferencias se dan con base en una afinidad. ¿Quién podría señalar los linderos en los que la religión brahmánica desemboca en especulación? ¿O quién podría fijar los límites que, en el *Paraíso* de Dante o en el *Sartor Resartus* de Carlyle o el *Zarathustra* de Nietzsche, separan la poesía de la especulación? Todos ellos contienen un ideal de vida y una concepción del mundo. Vemos, pues, que los tipos capitales de la concepción filosófica del mundo entran en contacto con los de la concepción religiosa y poética; y las religiones y las filosofías, como pretenden ambas validez universal, se mantendrán siempre en lucha permanente, lucha que no puede acabar porque en las concepciones del mundo se encierra un núcleo no demostrable y tampoco cancelable.

Por lo tanto, los sistemas deben poder ordenarse según los diversos tipos de concepción del mundo, estas concepciones tienen que encontrar su paralelo en la religión y en la 102

poesía y serán tipos auténticos de concepción del mundo sólo aquellas que sean invencibles.

*Todo intento de construcción tiene que reconocer antes que la historia de la filosofía es un todo que se compone de puras partes singulares. La personalidad del pensador y su sistema es algo singular, un hecho singular que no puede derivarse de ninguna de las relaciones racionales en que se encuentra este sistema. La historia evolutiva de un sistema nos lleva siempre a algo personal unitario, a un género de vivir y de ver peculiar del genio en cuestión. También es algo singular el conjunto de la especulación nacional en la que este pensador aislado ocupa su lugar. Desde este punto de vista la historia de la filosofía aparece un poco en el sentido de la historia universal de Ranke, como una corporación de naciones diversas que ofrecen en sus manifestaciones religiosas, artísticas y filosóficas los rasgos comunes de un carácter fundamental. Vemos cómo los pueblos del Oriente producen, por medio de sus sacerdocios, visiones del mundo que contienen ya los más fuertes antagonismos de la concepción humana del mundo. Vemos, por todas partes, el paso a la especulación, que en China y en la India produce grandes sistemas sobre la base de la religiosidad. Se pone de manifiesto de la manera más clara que nos hallamos en presencia de manifestaciones de una vitalidad nacional que tienen su origen y su poder, precisamente, en ésta y no en la relación lógica de los sistemas. Con los pueblos que bordean el Mediterráneo nos hallamos ante una nueva época del espíritu filosófico de la humanidad. Y también en esta época el espíritu nacional, la cultura que él encarna, se nos presenta como una potencia que penetra en cada uno de sus pensadores.

La idiosincrasia especial del espíritu griego comunica a todas sus creaciones, a sus dioses, a su epopeya y a su drama, a sus obras de arte y a sus sistemas, una forma y matiz peculiares. Pensar mirando, una afirmación sensible de lo espiritual, un destacar lo típico y plástico, un interés central por lo representable objetiva y sensiblemente. La sustancialización, configuración plástica y afirmación de lo contenido en la cambiante

percepción, que es consecuencia de aquello, y esta visión de lo típico se hace valer en la cúspide del pensamiento griego, en Platón, con una fuerza paradójica enorme.

Podemos, sin embargo, establecer ya el modo como el espíritu humano llega a realizar lo reclamado por el pensamiento en la forma de lo singular y dentro de sus límites. Se ve claro cómo el modo peculiar que tuvo el espíritu griego de interpretar lo real le permitió adoptar con extraordinaria rapidez y pureza proposiciones que componen el tema fundamental de toda la metafísica europea como ciencia de razón. La singularidad de este espíritu se convierte, precisamente, en órgano para expresar un aspecto de lo real en fórmulas permanentemente valederas. Todo conocer es para este espíritu una especie de ver. Todo obrar es, para él, un configurar, plasmar. En ambos casos considera, de modo preponderante, el contacto de la inteligencia con algo fuera de ella. El ser que se enfrenta al sujeto es captado por la conciencia en el conocer y es plasmado en el obrar. En ambos tenemos, como base, la afinidad de la razón humana con una totalidad cósmica racional.

103

Así se hace valer una circunstancia notable. Lo uniforme que la razón ve en el mundo objetivo y que, al mismo tiempo, es forma fundamental para la ley del pensamiento conceptual, consiste en las *ideas* o *formas sustanciales*. Esta doctrina puede ser derivada históricamente en dos formas. En la conexión racional del progreso de las ciencias, se halla condicionada por la etapa de las ciencias empíricas. Desde el punto de vista del espíritu griego, representa la expresión más alta de su peculiaridad. La consolidación de lo pensado en plasticidad sustancial y la captación de la razón cósmica en las relaciones de formas típicas han encontrado una expresión tan poderosa que, para Winckelmann, Platón se le convierte en clave para su comprensión del arte griego.

Y esta misma relación profunda entre la mentalidad filosófica nacional singular y el nuevo orden mental metafísico osado, casi rectilíneo, se muestra también en lo que los romanos produjeron bajo la influencia de las especulaciones griegas.

En el nexo de los problemas contenidos en el enigma de la vida y del mundo se dan

relaciones lógicas según las cuales estos problemas se hallan en dependencia recíproca.

Es preciso deshacer la madeja. En todo caso, no hay más que un número limitado de posibilidades para hacerlo. Para ensayar tenemos infinitas posibilidades pero sólo un número limitado para salir adelante. Y este número se halla todavía históricamente limitado porque el ensayar mismo dispone, al principio, de una pequeña masa de saberes empíricos, y ambas cosas, el progreso del saber empírico y el probar filosófico, van creciendo en intercambio vivo. En primer lugar, antes de que se pueda poner en duda el sistema ordenado de las sensaciones visuales y táctiles, la validez objetiva del espacio, hay que someter a discusión la validez de las cualidades sensibles. Tiene que desarrollarse antes el concepto del ser para que se pueda presentar el átomo y, por otra parte, este concepto presupone que se pongan en duda las cualidades sensibles que se nos ofrecen en la percepción. Sólo una vez reconocida la legalidad de los fenómenos naturales se pudo plantear el problema de la libertad. La sucesión en que se nos van presentando los problemas es como un grande y muy complicado caso que, de entre las posibilidades existentes, se ha convertido en realidad en la historia de la filosofía.

Pero con más claridad todavía que en la sucesión de los problemas se manifiesta la consecuencia lógica en el hecho de que el círculo de posibilidades de solución de cada problema es limitado. Estas posibilidades se van desarrollando del modo más consecuente.

Por lo tanto, en el modo como los problemas se condicionan mutuamente y también

en cómo cada uno de ellos contiene diversas posibilidades de solución, tenemos el ámbito determinado de posibilidades dentro del cual tiene que transcurrir la historia de la filosofía. Vemos, pues, que la racionalidad en la historia de la filosofía se nos da ya en las posibilidades a que se halla vinculado su curso, como una regla de este curso mismo.

Teniendo en cuenta que se trata de cuestiones discutidas en todos los países y épocas por mentes reflexivas, y el gran número de cabezas que con ellas se ocupan y cómo cada auténtico problema y cada punto de vista fecundo estimula el pensamiento, habrá que considerar como muy probable que, dentro de ese curso, se han planteado ya o se han de plantear todos los problemas que se hallan anidados en el enigma de la vida, que las 104

diversas posibilidades de solución han encontrado también sus representantes, y que la disputa que así surge recorre poco a poco todas las instancias y agota todas las razones y de este modo la historia de la filosofía se podrá considerar, en este sentido, como una historia que lleva en sí un orden racional a tenor del cual se van sucediendo los pensamientos filosóficos.

105

106

1 También sin fecha. Dos redacciones. Hemos reunido varios fragmentos *(Obras completas*, VIII, p. 140) bajo este título significativo puesto por nosotros. Se incluyen también fragmentos de otra procedencia, como se indica en la nota de la p. 91. [T.]

2 Por eso dijimos en *Asedio a Dilthey* que, de haber escrito en español, Dilthey habría empleado la castiza expresión *concepto de la vida* en vez de concepción del mundo. [T.]

* Este fragmento y el que sigue los coloca Groethuysen inmediatamente después del que trata de la “La articulación de la historia de la filosofía”. Nosotros hemos preferido agruparlos con los que anteceden, bajo el título común de “La filosofía y el enigma de la vida”, pues en ellos se prosigue el problema de la articulación pero con la presencia constante del enigma de la vida. Además, se tiene en cuenta la complexión anímica *nacional* luego de la personal. [T.]

107

FILOSOFÍA DE LA FILOSOFÍA1

INTRODUCCIÓN

La historia del género humano, tal como se extiende empíricamente en el tiempo y en el espacio, es un tejido en el cual se enredan innumerables hilos: interfieren actividades de la clase más diversa; cambios de grandes formas de vida, movimientos amplios, personalidades, en fin, el destino y el azar. Seguimos las causalidades, en las personalidades tropezamos con una fuerza de índole peculiar y precisamente las grandes personalidades heroicas se sienten libres en el poder propio de su acción. Nada más insensato que tratar de buscar leyes o tan siquiera uniformidades en este mar empírico de la historia. Así como tenemos que analizar la naturaleza para descubrir en ella la

"legalidad" de las llamadas fuerzas naturales, así hay que analizar también la conexión histórica en los nexos finales que se entretejen en ella. En estos nexos es donde tropezamos con sistemas en los que tiene lugar un desarrollo y que muestran uniformidades que guardan algún parentesco con las leyes genéticas de la naturaleza orgánica.

He desarrollado estas proposiciones con más detalle en mi *Introducción a las ciencias del espíritu*. Quisiera penetrar ahora dentro del campo de la historia de la filosofía en aquello que puede designarse como desarrollo, como ley formadora.

El desenvolvimiento de la historiografía nos muestra primeramente una historia pragmática en expresión artística, tal como la representa con la mayor excelencia Tucídides. Pero en esto consiste el desarrollo con el que ha avanzado la historiografía: las leyes que se fueron conociendo poco a poco en los distintos campos, prestan a esta historia pragmática como su trasfondo. La psicología de la época le presta su interioridad, las ideas prácticas de la misma le prestan el coraje con el cual se ponen en relación las vivencias del pasado con la vida del historiador. Toda la fuerza de la descripción histórica se funda, precisamente, en el modo como actúan estos factores al escribir la historia; porque sólo de la fuerza interna, del poder vital del hombre, de los movimientos vitales en él, nace el arte del historiador; porque toda fantasía recibe su fuerza de estos movimientos de vida, de este poder del ánimo. Todo lo que en el historiador se añade al conocimiento empírico, crítico, metódico de la conexión causal, como

fondo más profundo, está condicionado por la época, depende de su horizonte. Expresa, es verdad, un aspecto de la realidad pero es unilateral. No existe la objetividad. Sólo en la psicología del hombre, en el estudio de los grandes nexos y de las organizaciones en el estado y las otras formas de la vida en común, se puede captar de modo objetivo el desarrollo, la ley generadora, la regularidad. Entre la exposición pragmática, que no conoce más que las relaciones causales que cobran su expresión en el tejido empírico, y que constituye la base de toda historia, y la genialidad, que pretende captar en ese tejido el valor, el desarrollo, el significado y la ley, tenemos como único medio de conocimiento objetivo 108

que sobrepasa al pragmatismo el análisis de los nexos finales y de las formas de la organización.

De aquí resulta que el análisis que intentamos no sólo tiene valor para el dominio de la filosofía sino también para el ahondamiento de la historia universal desde este lado. La obra del individuo habrá de ser esto, una contribución, una aportación de materiales a la construcción.

Sólo los fantaseadores sueñan fundamentaciones nuevas de la ciencia filosófica.

Crece lentamente, ahonda en muchas investigaciones particulares, pero la meta misma está en el infinito.

Sólo en este sentido modestísimo se presenta lo que sigue como una contribución al todo inmenso de la ciencia histórica en proceso.

I

Todo el que entra en el movimiento filosófico se halla condicionado por aquellos que había antes de él y por aquello que se piensa en torno a él. Siguiendo ve, se opone, enlaza, es una rama de un árbol de crecimiento vivo. Es necesario conocer la dependencia; si él es, es porque antes fueron otros pensadores. Pero esto es lo esencial: todos tienen ante sí el mismo y único mundo, la realidad que aparece en la conciencia. El sol de Homero sigue luciendo. Platón veía la misma realidad que Tales. De aquí se sigue que la unidad de todas las filosofías se funda, en último término, en la

identidad del mundo exterior e interior. Esto hace que se consideren siempre las mismas relaciones fundamentales. Permite que el espíritu humano reflexione sobre él, siempre de nuevo pero siempre sobre lo mismo. Platón, Spinoza, Hegel contienen muy grandes diferencias, pero si pudiéramos compararlos con pensadores que tuvieran ante sí una realidad del todo diferente o tan sólo la realidad de otro astro, entonces se nos haría patente el parentesco extraordinario de sus concepciones del mundo. Si queremos conocer, por lo tanto, la ley de la diversidad de los sistemas según su sucesión y coexistencia hay que partir, primeramente, del hecho de que tratan de conocer el mismo mundo. Esto es lo que les une a todos. Hay que partir de lo que les es común; para quien busca la legalidad en esta rama de la historia la cuestión primera es aquello en que tienen que coincidir todos los sistemas.

La diversidad de la forma es la segunda cuestión y también debe ser comprendida por la relación del mismo genio filosófico con la misma realidad. Y como el mundo es uno y el mismo ya sea mirado por los filósofos del *Vedanta* o por Comte, así también la naturaleza del genio filosófico es fundamentalmente la misma en toda la variedad de sus manifestaciones, pues sus rasgos fundamentales se hallan determinados precisamente por la disposición filosófica.

¿Qué es filosofía? Ni por el objeto ni por el método se puede determinar. Los que señalan como su campo especial la investigación epistemológica o la psicológica o la conexión enciclopédica sólo demarcan lo que, en una determinada época y desde un punto determinado, aparece como el objeto que a la filosofía le queda reservado después 109

de tantos procesos de diferenciación. Es lo que se ha salvado todavía de su viejo imperio.

Hay que preguntar a la historia qué sea la filosofía. Nos muestra el cambio en el objeto, las diferencias en los métodos; solamente la función de la filosofía en la sociedad humana y su cultura es lo que persiste.

El enigma de la existencia nos mira en todas las épocas con el mismo rostro misterioso, percibimos bien sus rasgos pero quisiéramos adivinar el alma que tras ellos se oculta. En este enigma se encuentran siempre radicalmente

entrelazados el misterio de qué sea este mundo y la cuestión de qué es lo que yo tengo que hacer en él, para qué estoy en él, cuál ha de ser mi fin. ¿De dónde vengo? ¿Para qué estoy aquí? ¿Qué será de mí? Ésta es, de todas las cuestiones, la más universal y la que más me importa. La respuesta a esta pregunta le buscan en común el genio poético, el profeta y el pensador.

Éste se distingue porque busca la respuesta en un conocimiento universalmente válido.

Esta característica enlaza el trabajo filosófico con el del investigador particular. Pero se diferencia de éste porque siempre se halla ante el enigma de la vida, su mirada se dirige siempre a este todo inexplicable y misterioso. Esto será así en toda etapa de la filosofía.

El escéptico es científico porque reclama la validez universal del saber, es filosófico porque desespera de la solución de este enigma con los medios de la ciencia de validez universal. El nervio de su sentimiento vital y de su dialéctica radica en esta circunstancia.

El positivista es filósofo porque separa las cuestiones que aborda de la conexión de este uno, enigmático, lo grande, lo ignoto, y porque sustituye lo ignoto con una conexión de las ciencias cuyos fundamentos establece con seguridad, los delimita frente a lo oscuro, que se sustrae a toda respuesta, y desarrolla los fundamentos que radican en la naturaleza del conocer y en las antinomias del conocimiento absoluto.

De esta tarea radical y permanente de la filosofía derivan otras características esenciales y constantes de la misma. Para poder ver históricamente hay que comprender bien lo que es el espíritu filosófico y no buscar filosofía únicamente en los grandes sistemas sino también en esos casos en que parece desparramarse por los anchos campos de la ciencia, de la literatura o de la especulación teológica.

Históricamente, el espíritu filosófico es un poder universal no vinculado con exclusividad a los grandes sistemas filosóficos.

Todos los tipos de realidad, de valor o de ideal son “momentos” contenidos en la conciencia filosófica. Lo que dentro de una época o en el corazón de

un hombre se presenta desordenado o en pugna debe ser elevado a una conexión unitaria, lo oscuro aclarado, y lo que se ofrece de modo “inmediato”, disperso, debe ser “mediado” y puesto en conexión. Hay que elevar a conciencia toda clase de sentimiento, afán o creencia. Debe producirse una autoconsciencia unitaria del espíritu y de todo su contenido. El espíritu filosófico no abandona ningún afán, ningún sentimiento de valor a su carácter inmediato. No deja ningún saber ni ninguna prescripción en su dispersión.

Pregunta por la legitimidad de todo lo que asoma con pretensiones de validez, busca la conexión universalmente válida de toda prescripción y de todo saber. En esta conexión encontramos el punto capital para trabar en relación el conocimiento de lo real con el ideal de la acción. Pues esta relación entre realidad, valor e ideal se halla contenida en el 110

enigma de la vida como tal. De aquí resultan las características del espíritu filosófico, que encuentran su realización en los grandes sistemas filosóficos pero se extienden a partir de ellos por todas partes.

Autognosis, percatación es lo primero en él. En Heráclito tropezamos por primera vez con la conciencia de esta propiedad fundamental del genio filosófico. Una mirada circunspecta en torno a lo que nos rodea, sobre lo cotidiano; como lo expresa Platón: una sorpresa, una admiración por lo que al hombre medio no le llama la atención; como señala Spinoza: una meditación sobre las relaciones fundamentales del todo de la realidad, que pueden ser aprehendidas en cada parte de la misma. Esta reflexión del espíritu que eleva la creación del poema, el entusiasmo profético, la técnica del político a una conciencia potenciada, conexa, refleja, se lleva a cabo por primera vez en la escuela socrática.

La segunda característica del espíritu filosófico consiste en elevar los conocimientos o las prescripciones dispersas a una conexión que trata de trabar todo lo trabable y no descansa hasta lograr la unidad. Este rasgo filosófico enlaza primeramente todo lo cognoscible en una conexión; sólo poco a poco se van desprendiendo las ciencias particulares; todavía el proceso se halla en marcha: pero en las ciencias persiste como impulso filosófico el afán por su enlace, ese concepto de una enciclopedia de las ciencias filosóficas que es común a Bacon, Hobbes, D’Alembert y Comte.

Siempre que un investigador trabaje en su campo con la conciencia de esta conexión se halla presente el espíritu filosófico. Siempre que no se respeten las fronteras de las ciencias especiales y se busque su enlace, siempre que la generalización sobrepase los límites de la especialidad.

Por eso el siglo XVIII pobre en grandes sistemas filosóficos, pudo ser, sin embargo, el siglo más filosófico de todos.

Una tercera característica resulta del afán por la validez universal dentro de la conexión. Este afán obtiene satisfacción únicamente en la dirección hacia la última legitimación del conocimiento. También es Platón el que ha cobrado plena conciencia de este rasgo fundamental. En el profundo pasaje de la *República* desarrolla como etapa suprema del conocimiento la captación de los principios por medio de los cuales reciben un fundamento los supuestos de las ciencias particulares, un fundamento más allá del cual no se da ninguna cuestión. Y al empujar así al sistema filosófico a la profundidad de sus raíces, florece éste por arriba en derivación de los valores vitales, de los ideales y de los nexos finales. Ésta es la tercera característica del espíritu filosófico. Se halla presente cuantas veces se abarca en conjunto todo lo accesible para que el sujeto volitivo tenga certeza de sus fines y alcance una resolución y una seguridad en esa pugna de los ideales y de los bienes de la vida que le oprime. Con una energía sin par el espíritu griego ha recorrido en la filosofía esta dirección de potenciación de la existencia moral luego que perdieron su vigencia las respuestas que el mito, los sacerdotes de los misterios y los oráculos daban a la cuestión del valer de la existencia y luego que hubo desaparecido la satisfacción inmediata que la vida encontraba en el estado siguiendo las costumbres y el derecho de los antepasados.

II

Función y estructura de la filosofía

Estos rasgos son como otras tantas energías que irradian del espíritu filosófico.

Ellos determinan y cambian la cultura en cada una de sus fibras y unas veces actúan desde un gran sistema filosófico central e influyen de algún modo sobre cualquiera que se halle forzado a percatarse de sí mismo o a considerar su naturaleza a una luz universal; actúan de un modo positivo, determinante, o de un modo negativo, por oposición; así tenemos que Leibniz se halla presente en la generación que le sigue en todos los ensayos de esta índole. O bien desatan un espíritu general de discusión crítica y de razonamiento, y se hallan embebidas en la atmósfera de la época, aunque sea en forma de oposición; así actuó el espíritu filosófico en la Ilustración francesa del siglo XVIII. Esta acción de la filosofía se revela mejor si la consideramos en relación con la cultura de una época, de un ámbito geográfico, finalmente, del género humano.

Con él tiene lugar un proceso. Cambia por él la trama histórica de la vida espiritual que existía antes. Consideremos a Grecia antes y después de la ilustración filosófica de la época de los sofistas: ha cambiado toda la trama espiritual. Consideremos a los franceses cultos antes del *raisonnement* de la escuela cartesiana y después. Todo razonamiento adopta una forma distinta. El lenguaje mismo se halla determinado por el espíritu lógico, el estilo es otro. Por lo tanto, la filosofía no se halla limitada a una determinada respuesta a la cuestión del enigma de la vida; consiste, en general, en esta pregunta y respuesta.

Sólo se le puede definir mediante la función que ejerce dentro de la sociedad y de su cultura. El concepto de una función semejante presupone que las actividades psíquicas descritas, las energías vitales con que opera en el cuerpo de la sociedad sean de algún modo un factor valioso en la economía de este cuerpo. Atribuimos un valor social, un valor cultural a la filosofía cuando se le asigna una función dentro del cuerpo social. Esto hay que fundamentarlo. Y en relación con esto tenemos que al sistema filosófico corresponde una estructura en cuya virtud realiza esta función. Cuando se despliega en todo su poder, hasta reposar en su pleno desarrollo, cuando desenvuelve en toda su efectividad la visión de lo que es, como un todo, con validez universal, y busca los títulos de legitimidad de este todo

hasta las primeras premisas, donde ya no es posible demostrar nada, y desarrolla las consecuencias en el mundo y en la vida en calidad de prescripciones para todo género de acción, en calidad de ideal y de sabiduría de la vida, revistiendo una forma tan poderosa como la que nos ofrece por primera vez la filosofía de Platón, entonces debe ser comprendido en esta su estructura partiendo de la función que ejerce en la cultura. Ésta es también la otra tarea. Esta estructura no se habrá de comprobar sólo en los grandes sistemas sino que la podremos encontrar también de modo elemental por todas partes donde actúe el espíritu filosófico.

De estas características de la filosofía se desprende también la tarea de demostrar en la historia de una manera concreta ese su concepto histórico según el cual representa una función. Mediante este concepto es reconocida como una fuerza que actúa en la vida 112

histórica junto a otras fuerzas. Pierde esa falsa "objetividad" con que se nos presenta como la totalidad empírica de tantos y tantos sistemas filosóficos que se han desarrollado en el curso de la historia.

La variabilidad de esta función dentro de la sociedad y de su cultura constituye luego el primer problema del método comparado en su aplicación a la historia de la filosofía.

No es posible captar en formas firmes las diferencias según las cuales cooperan los

"momentos" de la función filosófica en las diversas épocas y ámbitos geográficos. En la filosofía griega del siglo VI predomina la generalización y la síntesis, en la época socrática la tendencia de legitimación, y con el alto entendimiento de Aristóteles cobra esta tendencia su forma acabada; el espíritu arquitectónico fruto de los dos momentos produce con Aristóteles la más grande creación sistemática del mundo antiguo.

La estructura del sistema filosófico se ofrece como una gran "objetividad" [de objeto]

que aguanta el análisis y puede ser estudiada como un cuerpo vivo a tenor de la cooperación de las partes. Por esto el método comparado resulta aquí especialmente instructivo.

1ª ley

Por tres veces vemos cómo la filosofía se desarrolla en forma de un sistema estructurado, partiendo de formas elementales. Se extiende, se articula y no descansa hasta que se ha desplegado, en cada una de sus partes, con la mayor precisión y viabilidad. Es instructivo, sobre todo, el proceso según el cual se desenvolvió la filosofía desde Tales hasta Demócrito y Platón. Pues este desarrollo tiene lugar merced a una ley inherente, sin influencia exterior de ningún sistema acabado. Nace a la luz por primera vez y la ley interna en cuya virtud se despliega opera con inmanente necesidad. Su primera condición reside en las operaciones científicas que someten los hechos a un proceso de generalización y establecen así uniformidades. Éstas tienen que ser halladas primero en lo singular. Es menester que el pensamiento científico haya trabajado antes en muy diversos puntos para que sea posible la relación del entendimiento con el enigma del mundo. Nuestras experiencias dentro de la naturaleza nos llevan, desde un principio, a encontrar uniformidades, mientras que los hechos espirituales se comprenden de un modo inmediato, con lo cual sigue dominando en ellos lo singular. La naturaleza constituye, por lo tanto, el primer objeto del conocimiento. Se generalizan regularidades que el hombre observa en su contorno, se encuentra una legalidad matemática en las regularidades. Pero el paso de aquí a la solución del enigma del mundo no ocurre tampoco en Grecia de un modo espontáneo y sin supuestos. Existe ya la explicación mítico-religiosa del mundo y ella condiciona la tarea de buscar la causa de la constitución del mundo, como un todo, en un principio unitario. Actúa al mismo tiempo en el sentido de que se encuentren en este fundamento de las cosas fuerzas de valor religioso. Tales, Anaximandro, los pitagóricos, Jenófanes, Parménides, Heráclito y Empédocles concuerdan en esto. Con esto tenemos, como ley del desarrollo, que se traban en una relación íntima el valor religioso en el fundamento de las cosas y el ideal de pureza o de

expiación o de belleza secular de la vida. La necesidad inmanente del desarrollo es favorecida desde fuera por toda la atmósfera del siglo VI.

Muy diferente es el proceso según el cual surge la sistemática de la Edad Media.

Existe una sistemática religiosa, no es posible aplicar directamente el modelo de los viejos sistemas filosóficos y, sin embargo, actúan ejemplarmente. El trabajo elemental para la dominación dialéctica de cada uno de los problemas se produce en una relación inmanente con el armazón dogmático existente, que la reflexión tiende a cambiar en filosofía.

Y también es diferente el nuevo comienzo filosófico del Renacimiento, el modo como a partir de él se forman los grandes sistemas. El punto de partida y el patrón lo constituye una nueva complexión vital del hombre. La semejanza con el comienzo del mundo cristiano la tenemos también en el hecho de que se conservan los materiales del pasado pero son transformados en su estudio por esta complexión vital. El neoplatonismo de la academia florentina es algo muy diferente del de Plotino. El armazón que determina la construcción no es un dogma, sino el desarrollo de la ciencia moderna de Copérnico a Galileo y de aquí a Newton y Leibniz. La posición de cada pensador se halla determinada, en primer lugar, por su relación con este desarrollo.

2ª ley

Una segunda ley que condiciona la diversidad en la estructura de los sistemas se funda en la relación del genio filosófico con el enigma de la vida. La pluralidad de aspectos que se contienen en el todo de la realidad trae como consecuencia una actitud diversa de la reflexión filosófica. La osada captación del todo va cambiando al destacarse unilateralmente diversos “momentos”, y luego ocurre el enlace de estas oposiciones en una unidad. Cuando se llega a esto surgen los grandes sistemas centrales, como el de Platón, el de Tomás de Aquino o el de Leibniz. Todo este proceso va acompañado de una inquieta dialéctica que va siguiendo, en una dirección negativa, las dificultades que nacen dentro del círculo de problemas del periodo al hacerse valer unos frente a otros los diversos “momentos”.

De aquí resulta que un *periodo de la filosofía* se compone siempre de un determinado haz de supuestos, condicionado históricamente, y de las posibilidades y problemas implicados por él. Toda “formación” de este periodo se halla determinada por la dialéctica interna que discurre desde los supuestos a las posibilidades.

El método comparado encuentra, por lo tanto, un nuevo objeto en estos periodos.

Los supuestos de la época cartesiana en las *Meditaciones* de Descartes, etc.

III

Cuantas veces se ha presentado la filosofía en la India, en China, en Grecia, tenía ante sí una religiosidad y, junto a sí, un desarrollo de la poesía. De consuno con ellas abordó el 114

enigma de la vida, pero su rasgo característico consistía en que trataba de descifrarlo mediante un pensar de validez universal. En este sentido desarrolló, partiendo de la conexión del mundo, los ideales que incumben a los hombres y a la sociedad, y también, con su estilo peculiar, la validez universal, que le distingue de esas dos otras actividades afines.

1. Este factor de validez universal tenía que elevar a conciencia la tarea de fundar el saber; la autoconciencia de la percepción, de la experiencia, de la ciencia, de la asignación de valores así surgida tenía que producir poco a poco una ciencia fundamental de índole lógico-gnoseológica.

A la unidad del mundo en nuestra conciencia correspondió, en un principio, una ciencia total. Cuando ésta se dividió, la organización de las ciencias tenía que convertirse en otro de los problemas de la filosofía. Era menester derivar de la ciencia fundamental la conexión de las ciencias.

2. Si consideramos el desarrollo de la filosofía en su historia, veremos que ésta transcurre al principio movida por el afán, implicado por la dualidad de la tarea de la filosofía, de resolver el enigma de la vida a partir de la ciencia fundamental con ayuda de las ciencias particulares y de determinar los ideales de la vida. Se desarrolla una pugna entre las diversas concepciones

del mundo, que se desprenden “legalmente” de la relación de los hombres con los diversos aspectos de la conexión cósmica. En este proceso la posición crítica de la conciencia frente a su tarea fue prosperando sin cesar. La doctrina escéptica acerca de la indescifrabilidad del enigma del mundo, que tiene su origen en una conciencia crítica agudizada, es reemplazada siempre por nuevos intentos fundados en la incoercible necesidad de adoptar una posición, con independencia de la autoridad exterior, frente a la conexión del mundo y a las tareas de los hombres. Todo el desarrollo hasta el siglo XVII transcurre entre el escepticismo, que niega al conocimiento, y las fórmulas metafísicas de concepción del mundo.

3. La fundación de la matemática superior, de la ciencia matemática de la naturaleza, de la crítica histórica y de la hermenéutica cambió toda la estructura de la filosofía.

Ciencias que encuentran la corroboración constante de las leyes causales descubiertas por ellas en la predicción de los hechos condicionados por estas leyes, llevan consigo la garantía de evidencia. La crítica histórica, que reemplaza la conexión tradicional por una conexión determinada intelectualmente por la crítica y la interpretación de las fuentes, y que encuentra en cada nuevo documento una nueva confirmación de esta conexión, logra también una garantía objetiva de la conexión histórica. De esta suerte, el problema del saber recibe el material primero para las proposiciones lógicas y gnoseológicas de la propia conciencia lógico-gnoseológica de estas ciencias empíricas. Ocupan su lugar entre la ciencia fundamental y las teorías metafísicas. La ciencia fundamental tiene que contestar esta pregunta: ¿Cómo es posible la ciencia empírica existente o cuáles son sus condiciones en la naturaleza de la percepción, de la experiencia y de la elaboración mental? Y esta otra: ¿Es posible fundamentar de un modo universalmente válido una 115

concepción del mundo que sobrepase a esas ciencias y que descifre el enigma del mundo y fije el ideal de la vida?

La filosofía llegó a este grado de claridad en un proceso natural. Sólo poco a poco se fueron desprendiendo las ciencias empíricas de su enlace con supuestos metafísicos, especialmente de tipo teleológico, con D’Alembert, Hume y Kant. Al mismo tiempo, los grandes investigadores de la naturaleza

llevan a cabo la misma liberación. La ciencia fundamental elevó a conciencia las condiciones de las ciencias empíricas mediante el análisis del espíritu humano. Estableció la conexión de estas ciencias y desarrolló las razones decisivas para determinar qué clase de conclusiones que las sobrepasan se podría desarrollar en el campo metafísico. Se evidenció la subjetividad de la percepción sensible, luego se investigó el origen y la legitimidad de las categorías con las cuales se construyen las percepciones. Finalmente, se mostró la influencia de estas categorías en el campo de nuestras percepciones y se detectó el elemento mental que penetra en el percibir y experimentar. Y así surgió el conocimiento final de la filosofía trascendental: nuestra conciencia se halla en un sistema de relaciones, en un orden según leyes con las experiencias y las percepciones que son determinadas por ella. Nuestro pensar acerca de los objetos, que exhibe este orden según leyes, constituye la expresión simbólica de un orden objetivo que se nos representa a nosotros en el "juego" de las impresiones que nos afectan y que nuestro pensamiento consigue de ellas a tenor de su propia legalidad.

Destaco que tampoco Fichte y el joven Schelling hicieron más que negar la cosa en sí de Kant, pero no esa relación del mundo objetivo, contenido en la conciencia, con un

"impulso", en una palabra, con una condición independiente de ella.

4. La oscuridad se cernía sobre la relación existente entre la conexión objetiva formada en la percepción, en la experiencia y en el pensamiento, según la ley de la conciencia, conexión que se funda en el saber empírico, y la necesidad metafísica que empuja a superar estos límites. Esta necesidad metafísica se debe a que somos más que un sistema de conciencia que, según sus leyes, plasma las experiencias y orienta la vida según ellas. Así, se hizo valer en Kant como conciencia moral, en Herbart como un sistema de valores ideales que se presentan con validez absoluta, en Schelling y Hegel como una conexión llena de sentido que traba todas las partes del mundo en lo absoluto.

Y al confluir en los diversos filósofos el orden según leyes, fundado en la experiencia, que se exhibe en el pensar objetivo y aquellas ideas supremas que proceden de la totalidad de nuestro ser, surgió la estructura peculiar de

estos sistemas. Acoplan las dos masas de pensamiento, una de ellas orientada críticamente hacia la validez universal y fundada sobre la experiencia, la otra sometida al poder irresistible de la necesidad de una concepción del mundo[2] y de un ideal de la vida. Lo peor fue que este afán de acoplamiento penetró en la ciencia fundamental. Valiéndose Kant del método para desconectar el *a priori*, del método de reducir el curso temporal con antinomias y del método de los postulados se creó los medios para fundar su idealismo de la libertad. Con el método de la intuición intelectual del yo que se produce a sí mismo creó Fichte una nueva metafísica vertida hacia dentro. Schelling y Hegel derivaron del hecho del

conocimiento de la naturaleza por el pensamiento el concepto de una razón inconsciente, con lo que se abría el camino para el idealismo objetivo, en una palabra, la luz que había amanecido pugnaba por doquier con nieblas de todo género. Donde con más claridad se ve el despiste que así se produce es en los sistemas de Lotze, Fechner, Trendelenburg y otros de menor cuantía, que trataron de dar satisfacción a las necesidades del ánimo desarrollando una posible conexión cósmica, sin tener una idea clara de cuántas posibilidades de este género existen, y en pugna entre sí porque el mismo noble intento les llevó a resultados tan diferentes. En este punto se halla la filosofía actual. El paso que es menester dar ahora está preparado hace tiempo por el incremento de la conciencia histórica. Así como el conocimiento científico-natural condicionó el último gran progreso de la filosofía y fue el alma interior de este progreso que actuó por todas partes, también se desprende de un modo irresistible de la conciencia histórica la idea de que las concepciones del mundo se desarrollan según una ley interna que se funda en la relación de nuestro espíritu con la realidad de las cosas: cada una de ellas es una expresión muy incompleta de nuestra captación del mundo, como el drama de los griegos, el arte romántico o la época goethiana no pasan de ser más que una expresión unilateral de la realidad recogida en la fantasía y las religiones y los sistemas sociales se fundan en la limitación del espíritu humano. No hay ninguna concepción del mundo que pueda ser elevada por la metafísica a ciencia de validez universal. Pero tampoco pueden ser destruidas por ningún género de crítica. Tienen sus raíces en una circunstancia que no es accesible ni a la

demostración ni a la refutación; esta circunstancia es imperecedera y sólo la metafísica es perecedera.

Este punto de vista ha emergido dentro de la conciencia histórica. No solamente los historiadores sino también Hegel, Schleiermacher, Trendelenburg han preparado la consideración universal de la historia de la filosofía.

5. Si atendemos a la acción de la filosofía veremos que el espíritu filosófico se halla presente allí donde se presenta el afán de elevarse por encima de los métodos a la conciencia del método, el empeño de enlazar las ciencias y de organizar la conexión del saber. El siglo XVIII es un siglo filosófico no sólo por los sistemas que produjo, sino de modo preferente porque en él se da la presencia de este método del señorío del entendimiento sobre lo oscuro, lo instintivo, lo que en nosotros crea inconscientemente.

La reflexión, que trata de elevar todo esto a conciencia, el espíritu de crítica que así nace, el examen de los supuestos. Considerada históricamente la filosofía se nos muestra no como determinada por un objeto o por un método sino, precisamente, como esta función que actúa por doquier en la historia humana.

6. La conexión en que se desenvuelve esta función es “legal”, lo mismo que todo gran nexo final. Es inútil pretender encontrar leyes en el curso general de la historia pero debía ser también igualmente claro que todo nexo final lleva en sí “momentos” de legalidad. El primero es el crecimiento interior con arreglo al cual se despliegan la ciencia fundamental, la organización de las ciencias, el desarrollo de la metafísica, su disolución 117

y, finalmente, la conciencia histórica de la concepción del mundo y la metafísica. El segundo es el crecimiento simultáneo de estas diversas partes de la filosofía. Esto se debe a que se hallan abarcadas en la función de la misma. El tercero lo constituyen las formas legales según las cuales se puede ordenar la confusión de las concepciones del mundo según etapas continuas, etcétera.

*Desde Tales hasta Heráclito tiene lugar en Grecia un desarrollo que transcurre en sistemas del idealismo objetivo. No conocemos de esta época

ningún otro sistema de otra dirección; junto a estos sistemas no hay más que teologemas y religiosidad de los misterios. La posición de la conciencia durante este rápido orto de una filosofía científica ha tenido por consecuencia el dominio exclusivo de este tipo de concepción del mundo.

Surgió la visión del universo. Se captaron sus relaciones geométricas, lo numérico en las relaciones de sus partes, la legalidad de los movimientos de los astros, la regla en los cambios de la materia. La visión de este universo se desarrolla en una marcha natural de hipótesis que van desde la forma de la tierra y de los cambios de sus estados hasta la naturaleza de los astros y la forma de sus movimientos. Si la meta que se persigue es la regularidad del acontecer y el resultado obtenido es el conocimiento referido a cada parte del universo, y la misma concepción natural se extiende a cada una de sus partes, habrá que concebir ésta como un todo. Pero a partir de Tales no se investiga sólo la forma y el movimiento de la fábrica universal sino también la causa primera en que se fundan los estados y los movimientos. Y como los cambios de estado y los movimientos son regulares y su regla se extiende a todas las partes del universo, hay que concebir esta causa como una. En el proceso del nacimiento de los mundos actúan, según Anaximandro, los pitagóricos y Heráclito, ciertos antagonismos. Según Anaximandro y Heráclito surgen del fundamento *uno* del mundo. Es muy dudoso si pensaban también lo mismo los viejos pitagóricos. La concepción del mundo común a éstos partía, sin duda, del principio: el cosmos y cada cosa singular en él se fundan en oposiciones que se reducen a lo impar —limitado— y a lo par —ilimitado—. Estas oposiciones, lo mismo en el cosmos como en cada cosa, se acomodan unitariamente en armonía y esta armonía se manifiesta como un orden numérico. Esta idea fundamental contenía diversas posibilidades de desarrollo por lo que se refiere a lo uno y a la oposición, a la relación interna de las dos oposiciones fundamentales, al concepto de alma lo mismo que al de divinidad. Pero por mucho que las modalidades de la visión fundamental se apartaran de la emergencia de las oposiciones a partir de lo uno, con que tropezó la escuela, en cada una de esas modalidades la trabazón unitaria de las oposiciones en armonía era algo que no procedía de estas oposiciones mismas. Por eso, también los pitagóricos han considerado la unidad no sólo como producto sino como contenida de algún modo en las razones de las cosas.

De esta primera investigación astronómico-matemática, del descubrimiento de la regularidad de los cambios según número y medida, tenía que surgir el reconocimiento de una racionalidad contenida en los teologemas y los misterios y hasta en la doctrina de Zeus, tenía que surgir el carácter ético-religioso del fundamento del mundo. El conocido fragmento de Anaximandro, la proposición de Heráclito (fragmento 94 y otros), algunas

proposiciones de Filolao, muestran la influencia de las representaciones místicas sobre estos pensadores. Pero es más importante la consecuencia interna de todo este punto de vista que, con su fresco entusiasmo por la regla, la medida y la ley, tenía que poseer la conciencia más fuerte de la racionalidad del fundamento divino del mundo. Este fundamento cuidaba de la justicia de cada cosa. No se hace personal pero es comprendido como una profundidad concebida ético-religiosamente. Así aparece en especial con Anaximandro, los viejos pitagóricos y Heráclito. El último paso en esta dirección lo realizó con plena conciencia Heráclito. Fragmento 108: “De todos aquellos cuyos discursos escuché ninguno llegó a conocer cómo lo sabio está separado de todo”.

Por lo tanto, aquello que desemboca en antagonismos, que se halla en los antagonismos, tiene una hondura que se puede distinguir de sus antagonismos, que está más allá del mundo. Así, el punto de vista de estos pensadores no se puede definir como panteísmo, sino que es panenteísmo, como son panenteístas Shaftesbury, Herder y el viejo Goethe.

Y con el avance de este punto de vista se desarrolla también su estructura; los pitagóricos son los primeros en ordenar...

La animación del universo, como concepción del mundo, se da en la historia como una actitud del ánimo respecto al mundo que se halla fundada en la impresión que éste produce. La fundamentación de esta visión del mundo descansó hasta Heráclito en las condiciones de la primera ciencia, condiciones en las cuales operaba esa impresión.

Operaban las antiguas representaciones animistas; esto lo vemos en algunas doctrinas que la tradición atribuye a Tales; pero la orientación en el mundo con los medios de la matemática condujo, sobre todo, a una representación

determinada de la fábrica del universo y del cambio regular en ella. Y como estos cambios nos llevan de un estado de tipo corpóreo a otro, pero a tenor de reglas, la cuestión acerca del origen de la fábrica del universo condujo a la de una primera causa o fuerza de los cambios, a la que es inherente, como a todos los efectos subsiguientes, algo corpóreo. Así como la representación más vieja del alma como sombra no pudo emanciparse de la forma, tampoco encontramos en esta época primitiva la idea de algo espiritual en sentido riguroso. Tenemos, pues, que la limitación de esta época primitiva la forzaba a retrotraer la impresión del mundo a algo corpóreo y a concebir las almas humanas, entretejidas en el orden corpóreo, como sombras de los cuerpos. Con una celeridad extraordinaria fue creciendo dentro de esta visión del mundo la masa de explicaciones hipotéticas que ponen a la base de los fenómenos la fuerza que actúa regularmente. Y la necesidad empujaba de modo incontenible hacia una trabazón de los pensamientos, hasta llegar a determinar los fines de la vida individual y del estado.

Los pitagóricos, y también Empédocles, se mantuvieron en esta mentalidad

panenteísta. Esa misma capacidad de los elementos de moverse por sí mismos, como ocurre en Leucipo, puede estar en conexión con esta vitalidad de la materia. Me parece tan comprensible ese supuesto de un movimiento propio de los elementos, que también encontramos en Demócrito, no gracias a la gravedad sino por otra forma de movimiento

—según lo he defendido en otra ocasión—, porque se halla en conexión con esta fuerza 119

de tipo anímico. Los atomistas han admitido esta dualidad en el átomo psíquico y luego la homogeneidad de éste con los átomos físicos. Así se puede resolver la aparente contradicción entre los principios mecánicos de Demócrito y su explicación teleológica de lo orgánico.

Mientras que, como vemos, el hilozoísmo resuena todavía en los teóricos de las partículas materiales, se va desenvolviendo el primer concepto de una conexión mecánica, según leyes, de partículas puramente materiales. Y este nuevo punto de vista es concebido por Anaxágoras de un modo tan mecánico y tan racional porque ha desligado antes por completo la fuerza motriz y ordenadora de las partículas materiales.

Precisamente la hipótesis del νοῦς es la que despoja a las partículas materiales de cualquier aspecto anímico. Por eso era tan moderna entonces la obra de Anaxágoras, porque se encerraba en una explicación mecánica del mundo sin relación alguna con la teleología y sin ninguna ética. De esta su tarea resultó también su retroceso aparente en algunos puntos de la concepción astronómica. Tenía que derivar el sistema de los movimientos de un primer movimiento del tipo más sencillo posible, sobre el supuesto de la homogeneidad de la tierra y de todos los astros. Este rasgo racional y mecánico pasó de él a Demócrito, cuya teoría general de la naturaleza prosigue en la línea de Anaxágoras.

Así resulta que la teoría de Anaxágoras no es, en modo alguno, una filosofía en el sentido de Heráclito o del viejo pitagorismo en desarrollo. Sobrepasó el panenteísmo; era una doctrina monoteísta, pero con una rígida intención mecánica determinista, sin ninguno de los rasgos que señalaron en Grecia al idealismo monoteísta que se desarrolló después. Por eso Sócrates se sintió atraído por él y, al mismo tiempo, fuertemente repelido. No era una visión del mundo sino una hipótesis sobre el origen mecánico del universo. Desarrolló una posibilidad de una explicación semejante y, como tal posibilidad, encontró el esquema monoteísta. Por eso se halla como una forma de transición entre el panenteísmo y el idealismo monoteísta de Platón y Aristóteles.

En Demócrito se presentó de un modo pleno el compendio de las premisas de una segunda concepción del mundo: la naturalista.

Los comienzos de la doctrina general de la naturaleza son totalmente generales y consecuentes. Ya hemos hecho referencia a las repercusiones de las representaciones hilozoístas y animistas, que se hallan en contradicción con la intención puramente racional del punto de arranque que reclama los conceptos fundamentales más simples, más transparentes para el entendimiento.

1 Sin fecha. [T.]

2 *Weltkonzeption*, dice el texto alemán. [T.]

* Incluimos los dos fragmentos que siguen, que pueden ser considerados como un desarrollo de lo apuntado en pp. 101-102 y que tienen el interés especial de referirse a los comienzos de la filosofía del Occidente. [T.]

LOS TIPOS DE CONCEPCIÓN DEL MUNDO Y SU DESARROLLO EN LOS SISTEMAS METAFÍSICOS1

INTRODUCCIÓN

Acerca de la pugna entre los sistemas

1

Entre las razones que alimentan de continuo el escepticismo es una de las más eficaces la anarquía de los sistemas filosóficos. Entre la conciencia histórica de la variedad infinita de los mismos y la pretensión de cada uno de ellos por la validez universal se da una contradicción que refuerza mejor que cualquier demostración sistemática el espíritu escéptico. Tras nosotros se extiende caótica y sin límites la diversidad de los sistemas y con esos mismos caracteres se presenta ante nuestra vista. Desde que existen, se han combatido y excluido siempre y no hay visos de que pudiera llegarse jamás a una decisión.

La historia de la filosofía nos confirma esta acción que la pugna dentro de los sistemas filosóficos, las concepciones religiosas y los principios morales ejercen en favor del escepticismo. La lucha entre las viejas explicaciones griegas del mundo promovió la filosofía de la duda en la época de la ilustración griega. Se formaron las escuelas escépticas cuando las campañas de Alejandro y la agrupación de naciones diferentes en grandes imperios hicieron patentes las diferencias en las costumbres, en la religión, en las ideas sobre la vida y sobre el mundo, y estas escuelas extendieron su acción disolvente a los problemas de la teología —el mal y la teodicea, el conflicto

entre la personalidad de Dios y su infinitud y perfección— y a los supuestos de la meta moral de los hombres.

También osciló la validez universal del sistema de creencias de los pueblos europeos y de su dogmática filosófica cuando, en la corte de Federico II, mahometanos y cristianos empezaron a comparar sus convicciones y asomaron las filosofías de Averroes y de Aristóteles en el horizonte de los pensadores escolásticos. Cuando renace la Antigüedad, se comprende genuinamente a los escritores griegos y romanos y la época de los descubrimientos va incrementando el conocimiento acerca de la diversidad de los climas, de los pueblos y de sus maneras de pensar, se disipa por completo entre los hombres la seguridad en sus convicciones, tan bien perfiladas hasta entonces. Los viajeros describen con el mayor celo los géneros más diversos de creencia, se registran y analizan los poderosos y grandiosos fenómenos de las convicciones religiosas y metafísicas en los sacerdocios de Oriente, en las ciudades griegas, en la cultura árabe. Miramos retrospectivamente a unas inmensas ruinas de tradiciones religiosas, de afirmaciones metafísicas, de sistemas demostrados: el espíritu humano ha intentado y probado posibilidades de toda clase para fundar científicamente la conexión de las cosas, para 123

representarla poéticamente o para predicarla religiosamente, y la investigación histórica metódica, crítica, estudia cada fragmento y vestigio de este largo trabajo de nuestra especie. Cada sistema excluye al otro, lo contradice, y ninguno acierta a ser irrecusable: en las fuentes de la historia no encontramos nada semejante a la conversación amigable de la escuela de Atenas que nos pinta Rafael, expresión de la tendencia ecléctica de su tiempo. Así, la contradicción entre la creciente conciencia histórica y la pretensión de las filosofías a la validez universal se ha hecho cada vez más fuerte, y cada vez más general el desgaire de una curiosidad benévola frente a los nuevos sistemas filosóficos, cualquiera que sea el público que sepan atraerse y el tiempo que lo mantengan a su lado.

2

Pero más profundas que las conclusiones escépticas desprendidas del antagonismo de las opiniones humanas lo son las dudas surgidas del desarrollo progresivo de la conciencia histórica. Un tipo perfilado de

hombre, equipado con un contenido determinado, constituía el supuesto que dominaba el pensamiento histórico de griegos y romanos.

También se encuentra en la base de la doctrina cristiana del primero y segundo Adán, del hijo del hombre. El mismo supuesto sostiene igualmente al sistema natural del siglo XVI.

Descubrió en el cristianismo un paradigma abstracto y permanente de la religión: la teología natural; abstrajo la teoría del derecho natural de la jurisprudencia romana y del arte griego el canon del gusto. Según este sistema natural, en todas las diversidades históricas se contenían formas fundamentales, constantes y universales, de los órdenes social y jurídico, de la fe religiosa y de la moralidad. El siglo de la filosofía constructiva estaba dominado, todavía, por el método consistente en derivar lo común de la comparación de las formas históricas de la vida, y de la diversidad de las costumbres, de los preceptos jurídicos y de las teologías un derecho natural, una teología natural y una moral racional, valiéndose para ello del concepto de un tipo supremo; un método que se desarrolla, a partir de Hippias, a través del estoicismo y del pensamiento romano. La disolución de este sistema natural fue preparada por el espíritu analítico del siglo XVIII.

Partió de Inglaterra, donde la libre visión de formas de vida, costumbres y mentalidades bárbaras y extrañas coincidió con las teorías empíricas y la aplicación de los métodos analíticos a la teoría del conocimiento, a la moral y a la estética. Voltaire y Montesquieu trasladaron este espíritu a Francia. Hume y D’Alembert, Condillac y Destut de Tracy vieron en el haz de impulsos y asociaciones con que concebían al hombre posibilidades infinitas para que se produjeran las formas más variadas bajo las tan diversas condiciones de los climas, de las costumbres y de la educación. La expresión clásica de este modo de consideración histórica la tenemos en la *Historia natural de la religión* y en los *Diálogos sobre la religión natural* de Hume. Y de los trabajos de este siglo XVIII emerge la idea de evolución que habría de dominar al siglo XIX. Desde Buffon hasta Kant y Lamarck va cuajando el conocimiento de la evolución de la Tierra y de la sucesión sobre ella de las diversas formas vivas. Por otra parte se iba desarrollando, con trabajos que hacen época, el estudio de los pueblos civilizados, y estos trabajos aplican la idea de 124

desarrollo a partir de Winckelmann, Lessing y Herder. Finalmente, con el estudio de los pueblos primitivos se logró establecer el eslabón entre la teoría evolucionista de las ciencias naturales y los conocimientos histórico-evolutivos que se fundaban en la vida estatal, en la religión, el derecho, las costumbres, el lenguaje, la poesía y literatura de los diversos pueblos. De esta suerte podía desenvolverse el punto de vista histórico-evolutivo en el estudio del desarrollo natural e histórico del hombre, y el tipo “hombre” se disolvía en ese proceso evolutivo.

La teoría del desarrollo que así surgió va unida necesariamente al conocimiento de la relatividad de toda forma histórica de vida. Ante la mirada que abarca la tierra y todo el pasado, desaparece la validez absoluta de cualquier forma singular de vida, de cualquier constitución, religión o filosofía. Así, la formación de la conciencia histórica destruye, más radicalmente que la experiencia de la disputa entre los sistemas, la fe en la validez universal de cualquier filosofía que haya pretendido traducir la conexión cósmica en forma convincente mediante una conexión de conceptos. La filosofía ha de buscar la conexión interna de sus conocimientos no en el mundo sino en el hombre. La voluntad del hombre actual se encamina a comprender la vida vivida por el hombre. La diversidad de los sistemas empeñados en abarcar la conexión cósmica mantiene una patente relación con la vida misma; constituye una de las creaciones más importantes e instructivas de la misma, y ese desarrollo de la conciencia histórica, que ha operado de modo tan disolvente sobre los grandes sistemas, nos ha de ayudar, sin embargo, a cancelar y superar esa escandalosa contradicción entre la pretensión de validez universal que cada sistema alberga y la anarquía histórica en que de hecho se nos presenta.

I. VIDA Y CONCEPCIÓN DEL MUNDO

1. La vida

La raíz última de la concepción del mundo es la vida. La vida se halla presente a nuestro saber en formas innumerables y muestra, sin embargo, por doquier los mismos rasgos comunes. Se extiende por la tierra en incontables manifestaciones singulares, es revivida de nuevo en cada individuo, y aunque se sustrae a la observación, como mero momento que es del presente, es retenida, sin embargo, en el eco del recuerdo y, por otra

parte, puede ser abarcada en toda su hondura por medio de la comprensión y de la interpretación a medida que se objetiva en sus manifestaciones exteriores, lo mismo que puede serlo al percatarnos de la vivencia propia. No explico, no divido, no hago sino describir la realidad que cada quien puede observar en sí mismo. Cada pensamiento, cada acción interna o exterior emerge como la pauta de algo complicado y puja hacia adelante. Pero también experimento un sosiego íntimo; es un sueño, un juego, una diversión, una contemplación, una animación ligera, como un subfondo de la vida. En ella no considero otros hombres y cosas como meras realidades que se hallan en una conexión causal conmigo y entre sí, sino que de mí parten hilos vitales, me "comporto"

con hombres y cosas, tomo posición frente a ellos, cumplo con sus exigencias y espero algo de ellos. De entre ellos algunos me hacen feliz, ensanchan mi existencia, acrecientan mi fuerza, otros me deprimen y angostan. Y siempre que el empuje concreto hacia adelante le deja al hombre lugar para ello, percibe y siente esta clase de relaciones. El amigo es para él una fuerza que potencia su propia existencia, cada miembro de su familia ocupa un lugar en su vida y todo lo que le rodea es comprendido por él como vida y espíritu que se ha objetivado de esa manera. El banco junto a la puerta, el árbol umbroso, la casa y el jardín encuentran su ser y su significado en esta objetivación. Así, la vida se crea en torno a cada individuo su propio mundo.

2. La experiencia de la vida

De la reflexión sobre la vida nace la experiencia de la vida. En ella se convierten en un saber objetivo y general los sucesos singulares provocados por nuestros impulsos y sentimientos en su confluencia con el ambiente y el destino. Así como la naturaleza humana es siempre la misma, también los rasgos fundamentales de la experiencia de la vida son comunes a todos. La caducidad de las cosas humanas y, con ellas, de nuestra fuerza para gozar de las horas; el afán, que se da lo mismo en las naturalezas fuertes que en las débiles, por superar esta caducidad mediante la construcción de un firme armazón de la existencia y, en naturalezas más blandas o más cavilosas, la insatisfacción constante y el anhelo de buscar algo verdaderamente perenne

en un mundo invisible; la potencia incontenible de las pasiones, que fabrican, como un sueño, imágenes fantásticas, hasta que se disipa la ilusión. De esta suerte se va configurando de diversos modos la experiencia vital de cada uno. El fondo común lo constituye la idea acerca del poder del azar, de la caducidad de todo lo que poseemos, amamos, odiamos y tememos, de la presencia constante de la muerte, que fija poderosamente a cada uno de nosotros el significado y sentido de la vida.

A lo largo de la cadena de los individuos va surgiendo la experiencia general de la vida. Con la recurrencia regular de experiencias singulares, se va acumulando en la coexistencia y sucesión de los hombres una tradición de expresiones que va cobrando con el transcurso del tiempo una exactitud y seguridad mayores. Su seguridad descansa en el número siempre creciente de los casos sobre los que sacamos nuestras conclusiones, en la subordinación de éstas a generalizaciones ya existentes y en la prueba constante; y también en esos casos en que los principios de la experiencia de la vida no llegan expresamente a la conciencia siguen operando sobre nosotros. Todo lo que en nosotros manda como costumbre y tradición se basa en semejantes experiencias de la vida. Pero siempre, lo mismo en las experiencias singulares que en las generales, el género de certeza y el carácter de su formulación es por completo diferente de una validez universal de carácter científico. El pensamiento científico puede examinar el método en que descansa su seguridad y puede formular y fundar con exactitud sus proposiciones, mientras que ni el origen de nuestro saber acerca de la vida puede ser examinado tan puntualmente ni es posible trazar de él fórmulas bien perfiladas y firmes.

126

Entre estas experiencias de la vida se encuentra también la urdimbre en la que la

“mismidad” del yo se entrelaza con otras personas y con los objetos externos. La realidad de este yo, de las otras personas, de las cosas en torno nuestro y de sus relaciones regulares constituye el armazón de la experiencia de la vida y de la conciencia empírica que se va formando en ella. Podemos designar el yo, las personas y las cosas en torno como los factores de la conciencia empírica, y ésta encuentra su cuerpo en las

relaciones entre estos factores. Y cualquiera que sea el método que adopte el pensamiento filosófico, ya haga abstracción de los factores o de sus relaciones, éstos siguen siendo los supuestos determinantes de la vida misma, indestructibles al igual que ésta y no modificables por ningún pensamiento, ya que se fundan en las experiencias de vida de innumerables generaciones. Entre estas experiencias de la vida, aquellas que se basan en la realidad del mundo exterior y en mis relaciones con él son las más importantes, pues limitan mi existencia, ejercen una presión sobre ella que yo no puedo eludir y obstruyen en forma inesperada e insuperable mis intenciones. El complejo de mis inducciones, la suma de mi saber reposan en estos supuestos basados en la conciencia empírica.

3. El enigma de la vida

Si contemplamos el conjunto de las cambiantes experiencias de la vida, surge la faz de la vida misma, llena de contradicción, al mismo tiempo vida y ley, razón y arbitrariedad, mostrando siempre aspectos nuevos y, si clara acaso en los detalles, en su totalidad misteriosa. El alma trata de abarcar en un todo la trama vital y las experiencias que sobre ella se montan, pero no puede. El centro de todas las incomprensiones lo encontramos en la generación, el nacimiento, el desarrollo y la muerte. El viviente sabe de la muerte y no puede, sin embargo, comprenderla. Desde la primera mirada que lanzamos a un muerto, la muerte es inaprehensible para la vida, y en esto descansa, en primer lugar, nuestra posición ante el mundo como frente a algo extraño y terrible. Tenemos en el hecho mismo de la muerte un como forzamiento a representaciones fantásticas, que procuran hacerla comprensible; la creencia en los espíritus, el culto a los antepasados, a los muertos, engendran las representaciones fundamentales de la fe religiosa y de la metafísica. Y va aumentando la extrañeza de la vida a medida que el hombre va experimentando en la sociedad y en la naturaleza una lucha permanente, una aniquilación constante de unas criaturas por otras y, en general, el imperio de la crueldad. Apuntan contradicciones extrañas que van cobrando cada vez más conciencia en la experiencia de la vida y que no son resueltas nunca: la caducidad general y la voluntad nuestra por algo firme, el poder de la naturaleza y la espontaneidad de nuestra voluntad, la limitación de cada cosa en el tiempo y en el espacio y nuestra facultad de sobrepasar todo límite. Estos enigmas han hecho cavilar a los sacerdotes

egipcios y babilónicos no menos que al predicador de hoy, a Heráclito y Hegel, al Prometeo de Esquilo y al Fausto de Goethe.

127

4. Ley formativa de las concepciones del mundo

Toda impresión fuerte le muestra al hombre la vida desde un lado peculiar; entonces es cuando el mundo aparece a una nueva luz: al repetirse y trabarse experiencias semejantes surgen nuestros temples de ánimo frente a la vida. A partir de una trama vital especial, toda la vida cobra un color y una interpretación en el alma sentimental o cavilosa, y surgen disposiciones de ánimo universales. Cambian éstas por lo mismo que la vida va mostrando a los hombres aspectos siempre nuevos, pero en los diversos individuos predominan, según su índole, ciertos temples vitales. Unos se prenden a lo concreto, a las cosas sensibles, y viven en el goce de los días, otros persiguen, a través del azar y del destino, grandes metas que prestan perduración a su existencia; existen naturalezas graves que no pueden soportar la caducidad de lo que aman y poseen y a los que la vida se les presenta como algo sin valor y amasada de sueños y vanidades, o que buscan algo permanente por encima de esta tierra. Entre los grandes temples de ánimo los más amplios son el optimismo y el pesimismo. Pero se diversifican en infinitos matices. El mundo se le presenta, al que lo contempla como espectador, como algo extraño, como un espectáculo versátil y fugaz; por el contrario, al que orienta su vida ordenadamente y según plan, el mundo se le ofrece como algo familiar, confiable: se halla bien asentado en él y a él pertenece.

Estos temples vitales, los innumerables matices de la actitud ante el mundo, constituyen la primera capa para la formación de las concepciones del mundo. Y sobre la base de las experiencias de la vida, en las que actúan las innumerables tramas vitales de los individuos con el mundo, tienen lugar, en esas concepciones del mundo, los intentos de solución del enigma de la vida. En sus formas superiores se hace valer de modo especial un método: el de la comprensión de lo que se nos da como inabarcable mediante algo más claro. Esto se convierte en medio de comprensión o razón explicativa de lo inabarcable. La ciencia analiza y desenvuelve luego las relaciones generales dentro de las realidades homogéneas así aisladas; la religión, la

poesía y la metafísica primigenia expresan el significado y sentido del todo. Aquélla conoce, éstas comprenden. Semejante interpretación del mundo que esclarece su ser multiforme mediante algo más simple comienza ya en el lenguaje y se desarrolla en la metáfora, como representación de una intuición por otra que le es pareja, que la esclarece de algún modo, en la personificación, que al humanizar acerca y hace comprensible, o en el razonamiento por analogía, que concluye por afinidad de lo conocido a lo menos conocido y se acerca así al pensamiento científico. Por todas partes en que la religión, el mito, la poesía o la metafísica primigenia pretenden hacer las cosas comprensibles e impresionantes acuden a estos

procedimientos.

5. La estructura de la concepción del mundo

Todas las concepciones del mundo contienen, cuando tratan de ofrecer una solución completa del enigma de la vida, la misma estructura. Esta estructura consiste siempre en 128

una conexión en la cual se decide acerca del significado y sentido del mundo sobre la base de una imagen de él, y se deduce así el ideal, el bien sumo, los principios supremos de la conducta. Se halla determinada por esa legalidad psíquica según la cual la captación de la realidad en el curso de la vida constituye la base para la estimación de las situaciones y de los objetos según placer y dolor, agrado y desagrado, asentimiento y reprobación, y esta estimación de la vida constituye, a su vez, la base para las determinaciones de la voluntad. Nuestro comportamiento marcha regularmente a través de estas tres actitudes de conciencia y se hace valer la naturaleza peculiarísima de la vida psíquica en el hecho de que en semejante nexo efectivo sigue actuando la capa más profunda: las relaciones, implicadas por los modos de actitud, según las cuales juzgo yo de los objetos, me complazco en ellos y me encamino a realizar algo en ellos, determinan el acomodo de estas diferentes capas entre sí y constituyen así la estructura de la

“formación” en que encuentra su expresión todo el nexo efectivo de la vida anímica. La poesía lírica muestra en la forma más sencilla esta conexión: una situación, una sucesión de sentimientos y emergiendo a menudo de

ellos un anhelo, un afán, una acción. Toda relación vital desemboca en una formación, en una trama en la que se hallan estructuralmente trabados los mismos modos de actitud. Y también las concepciones del mundo constituyen formaciones regulares en que se expresa esta estructura de la vida psíquica. Su base es, siempre, una imagen del mundo: surge de nuestra actitud captadora, tal como transcurre en las etapas regulares del conocer. Observamos procesos internos y objetos externos. “Explicamos”, hacemos explícitas esas percepciones al destacar, al

“explicar” por medio de las operaciones elementales del pensamiento las relaciones fundamentales de lo real; cuando las percepciones se desvanecen son reproducidas y ordenadas en nuestro mundo representativo, que nos eleva por encima del azar de las impresiones; la firmeza y libertad del espíritu, que va creciendo en esas etapas, su dominio de la realidad, se ultima en la región de los juicios y de los conceptos, en la cual se abarca de un modo universal la conexión y el ser de lo real. Cuando una concepción del mundo llega a su desarrollo completo, por lo general esto ocurre en primer lugar en estas etapas del conocimiento de la realidad. Y sobre éste se levanta otra actitud típica, que también transcurre en una gradación legal análoga. En el sentimiento de nosotros mismos gozamos del valor de nuestra existencia; atribuimos a los objetos y personas en torno nuestro un valor útil, porque elevan y ensanchan nuestra existencia: determinamos estos valores por las posibilidades, inherentes a los objetos, para beneficiarnos o dañarnos; los ponderamos, y buscamos para esta ponderación un patrón seguro. Así las situaciones, las personas y las cosas cobran un significado en su relación con el todo de la realidad, y este todo mismo cobra un sentido. Al recorrer estas etapas de la actitud afectiva se va constituyendo, al mismo tiempo, como una segunda capa en la estructura de la concepción del mundo; la imagen del mundo se convierte en fundamento de la estimación de la vida y de la comprensión del mundo. Y siguiendo la misma legalidad de la vida anímica, de la estimación de la vida y de la comprensión del mundo surge la última actitud de la conciencia: los ideales, el bien sumo y los principios supremos con los que la concepción del mundo cobra su energía práctica, algo así como la punta con que 129

penetra en la vida humana, en el mundo exterior y en las profundidades mismas del alma.

La concepción del mundo se hace ahora plasmadora y reformadora. Y también esta capa superior de la concepción del mundo se desenvuelve a través de etapas diferentes. A partir de la intención, del afán, de la tendencia, se desarrollan las adopciones permanentes de fines, encaminadas a la realización de una idea, la relación entre medios y fines, la elección entre los fines, la selección de los medios y, por último, la suma y compendio de esas adopciones de fines en un orden supremo de nuestra actitud práctica: un plan de vida que todo lo abarca, un bien supremo, normas supremas de la acción, un ideal para plasmar la vida personal y la sociedad.

Ésta es la estructura de la concepción del mundo. Lo que en el enigma de la vida se contiene como algo confuso, como un haz retorcido de problemas, se eleva en la concepción del mundo a una conexión consciente y necesaria de problemas y soluciones; este proceso recorre etapas determinadas desde dentro con arreglo a ley y a esto se debe que toda concepción del mundo cuenta con un desarrollo y llega en él a la "explicación"

de lo que lleva "implicado": así cobra poco a poco en el transcurso del tiempo perdurabilidad, solidez y poder: es un engendro de la historia.

6. La diversidad de las concepciones del mundo

Las concepciones del mundo se desarrollan en condiciones diferentes. El clima, las razas, las naciones determinadas por la historia y la formación estatal, las limitaciones de épocas y periodos, condicionadas temporalmente y en las cuales las naciones cooperan entre sí, concurren para constituir las condiciones especiales que operan en el origen de la diversidad de las concepciones del mundo. La vida que surge en condiciones tan específicas es muy diversa y así es también de diverso el hombre que concibe la vida. Y

a estas diversidades típicas se añaden las de los individuos, sus ambientes y sus experiencias de vida. Así como la tierra se halla cubierta por formas innumerables de seres vivos, entre los que ocurre una lucha constante por la existencia y por el espacio vital, en el mundo humano se desarrollan las formas de concepción del mundo y luchan entre sí para dominar sobre las almas.

Se hace valer en este momento una relación legal por la cual, amenazada el alma por el cambio incesante de las impresiones y del destino, y por el poder del mundo exterior, tiene que buscar una solidez interior para hacer frente a esta amenaza: de esta suerte pasa del cambio, de la inconstancia, del deslizamiento y fluencia de su ser y de sus visiones de la vida, a una apreciación permanente de ésta y a unas metas fijas. Aquellas concepciones del mundo que propician la comprensión de la vida y conducen a metas provechosas se conservan, y desplazan a las más insignificantes. Así se opera una selección entre ellas. Y en la sucesión de las generalidades, las más viables se desarrollan en formas cada vez más perfectas. Así como en la diversidad de la vida orgánica actúa siempre la misma estructura, así también las concepciones del mundo se hallan formadas a tenor del mismo esquema.

130

El secreto más recóndito de su especificación se halla en la regularidad que la conexión teleológica de la vida anímica imprime en la estructura particular de las concepciones del mundo.

A pesar de la aparente accidentalidad de estas formaciones se da dentro de cada una de ellas un nexo final que surge de la dependencia recíproca de las cuestiones implicadas por el enigma de la vida, especialmente de la relación constante entre imagen del mundo, estimación del mundo y metas de la voluntad. Una naturaleza humana común y un orden de la individuación se hallan en firmes relaciones vitales con la realidad, y ésta es siempre y en todas partes la misma, la vida ofrece siempre los mismos aspectos.

A esta regularidad de la estructura de la concepción del mundo y su diferenciación en formas singulares se le añade un factor imprevisible: las variaciones de la vida, la mudanza de los tiempos, los cambios de la situación científica, el genio de las naciones y de los individuos: con esto cambia sin cesar el interés en los problemas, el poder de ciertas ideas que surgen de la vida histórica y la dominan; se hacen valer siempre en estas

“formaciones” que son las concepciones del mundo, según el lugar histórico que ocupen, combinaciones nuevas de experiencias de la vida, de temples de ánimo, de ideas; son irregulares en virtud de sus elementos componentes,

de su fuerza y de su significación en el todo. Sin embargo, gracias a la “legalidad” a que obedece en el fondo su estructura y a su lógica regularidad, no son “agregados” sino “formaciones”.

Y se ve también, si sometemos estas formaciones a un método comparado, que se ordenan en grupos entre los que existe un cierto parentesco. Así como las lenguas, las religiones, los estados nos muestran, gracias al método comparado, ciertos tipos, líneas de desarrollo y reglas de las transformaciones, también en las concepciones del mundo se da igual circunstancia. Estos tipos atraviesan la singularidad históricamente condicionada de cada una de las formaciones. Se hallan condicionadas por la peculiaridad del campo

[cultural] en que surgen. Pero sería un grave error del método constructivo pretender derivarlas de esta peculiaridad. Únicamente el método histórico comparado puede aproximarse a la fijación de tales tipos, sus variaciones, desarrollos, entrecruzamientos.

La investigación debe mantener, ante sus resultados, abierta siempre la posibilidad de un desarrollo. Toda fijación es provisional. No es más que un medio auxiliar para ahondar cada vez más en lo histórico. Y al método histórico comparado se asocia siempre su preparación mediante la consideración sistemática y la interpretación de lo histórico con base en ella. También esta interpretación psicológica y sistemático-histórica de lo histórico se halla expuesta a las fallas del pensamiento constructivo, que pretendería colocar en cada campo, como base del ordenamiento, una relación sencilla que funcionaría a manera de un resorte formador del mismo.

Resumo lo dicho hasta ahora con un principio que la consideración histórica comparada corrobora en cada punto. Las concepciones del mundo no son productos del pensamiento. No nacen de la pura voluntad de conocer. La captación de la realidad constituye un factor importante en su formación, pero no es más que uno. Surge de las actitudes vitales, de la experiencia de la vida, de la estructura de nuestra totalidad psíquica. La elevación de la vida a conciencia en el conocimiento de la realidad, la 131

estimación de la vida y la realización de la voluntad representa el arduo y lento trabajo aportado por la humanidad con el desarrollo de las concepciones del mundo.

Este principio fundamental de la teoría de las concepciones del mundo se confirma cuando contemplamos la marcha de la historia en su totalidad, y mediante esta marcha se corrobora también una consecuencia importante de nuestro principio, que nos lleva de nuevo al punto de partida de este ensayo. La formación de las concepciones del mundo se halla determinada por la voluntad de obtener la solidez de la imagen del mundo, de la apreciación de la vida, de la acción de la voluntad, según el rasgo fundamental de las etapas del desarrollo psíquico señalado por nosotros. Lo mismo la religión que la filosofía buscan solidez, fuerza actuante, señorío, validez universal. Pero la humanidad no ha avanzado ni un paso por este camino. La lucha de las concepciones del mundo entre sí no ha llegado a una decisión en ningún punto importante. La historia realiza una selección entre ellas, pero sus grandes tipos se mantienen unos junto a otros todopoderosos, indemostrables e indestructibles. No deben su origen a ninguna demostración, ya que no pueden ser destruidas tampoco por ninguna. Pueden ser rebatidas las etapas singulares y las formaciones especiales de un tipo, pero sus raíces vivas persisten y producen a su tiempo nuevas formaciones.

II. LOS TIPOS DE CONCEPCIÓN DEL MUNDO EN LA RELIGIÓN, EN LA POESÍA Y EN LA METAFÍSICA

Comienzo con una diferenciación de las concepciones del mundo condicionada por los campos culturales en que se presentan.

El fundamento de la cultura lo forman los dominios de la economía, de la convivencia social, del derecho y del estado. Reina en ellos una división del trabajo en cuya virtud la persona individual lleva a cabo una aportación determinada en un determinado lugar histórico de su actuación. La voluntad se halla como enganchada en las tareas que así se le limitan, señaladas por el nexo final de un dominio particular. La ciencia introduce, mediante el conocimiento, una regulación racional del trabajo dentro de esta conexión práctica de la vida; nace, pues, en estrecha conexión con la práctica, y como también se halla sometida a la ley de la división del trabajo, cada

investigador se impone una tarea limitada dentro de determinado campo y en un determinado sector del trabajo cognoscitivo. Aun la misma filosofía se halla sometida, en una parte de sus funciones, a esta división del trabajo. Por el contrario, el genio religioso, poético o metafísico vive en una región en la que se sustrae al vínculo social, al trabajo en tareas limitadas, a la subordinación a lo accesible dentro de los límites del tiempo y de la situación histórica. Toda consideración por vinculaciones semejantes falsea su comprensión de la vida, que debe encararse con lo dado de un modo soberano y desembarazado. Deja de ser verdadera por la circunscripción de la mirada, por la consideración a la situación de la época, por una tendencia cualquiera. En semejante región de la libertad nace y se desarrollan las concepciones del mundo más valiosas y poderosas.

132

Pero estas concepciones del mundo se diferencian por su ley formativa, por su estructura y por sus tipos según se trate del genio religioso, del artístico o del metafísico.

1. La concepción religiosa del mundo

Las concepciones religiosas del mundo surgen en una especial “conexión vital”

(Lebensbezug) del hombre. Más allá de los ámbitos de lo domeñable dentro de cuyos senos el guerrero, el cazador, el trabajador y el cultivador provocan cambios en el mundo exterior mediante acciones físicas atenidas a una adopción racional de fines, se extiende esa otra región que es esquiva al alcance de esas acciones y es inaccesible al conocimiento. Y como de esta región le parecen provenir acciones que le proporcionan la suerte en la caza, el éxito en la guerra, la cosecha abundante, y como en la enfermedad, en el desvarío, en la ancianidad, en la muerte, en la pérdida de la mujer y de los hijos y en la del rebaño parece depender de algo desconocido, surge la técnica para influir mediante sus súplicas y sus dones, mediante su sumisión, en ese algo inaprehensible al que no puede dominar con su actividad física. Desea asegurarse para sí las fuerzas de seres superiores, colocarse en buenos términos con ellos, asociarse a ellos. Las acciones encaminadas a estos fines constituyen el punto de partida. Se origina el

oficio del brujo, del hechicero o del sacerdote, y a medida que este gremio se va consolidando, va almacenando procedimientos, experiencias, saber, y va constituyendo también un modo peculiar de vida que lo distingue de los otros miembros de la sociedad. De este modo se origina en las pequeñas comunidades cerradas de la horda y de la tribu una tradición de la experiencia religiosa de la vida, desarrollada en el trato con los seres superiores, y de un orden eclesiástico de la vida, y esta religión supersticiosa se desenvuelve poco a poco desde el punto mágico central hasta llegar al proceso religioso en el cual el ánimo y la voluntad del hombre se someten a la voluntad divina mediante una disciplina interna. El factor decisivo reside en cómo se desarrollan las primitivas ideas religiosas sobre la base de las experiencias recurrentes del nacimiento, la muerte, la enfermedad, el sueño, la locura, las intervenciones dañinas y saludables de los demonios, las fugaces apariciones del orden dentro de la naturaleza, que apuntan siempre a una relación teleológica con el que la contempla, lo fortuito, la destrucción y la lucha. El segundo yo en el hombre, las fuerzas divinas en el cielo, el sol y los astros, lo demoniaco en el bosque, en la ciénaga y en las aguas, estas representaciones fundamentales, determinadas por “urdimbres vitales”, constituyen los puntos de partida de una vida de la fantasía afectivamente condicionada y alimentada constantemente por nuevas experiencias religiosas. La fuerza actuante de lo invisible constituye la categoría fundamental de la vida religiosa elemental.

El pensamiento analógico combina las ideas religiosas formando doctrinas acerca del origen del mundo y del hombre y acerca de la procedencia del alma.

La fuerza actuante que procede de lo suprasensible y opera en hombres y cosas otorga a éstos su significación religiosa. Estas cosas y estos hombres son sensibles, visibles, destruibles, limitados y, sin embargo, asiento de acciones divinas o demoniacas.

El mundo se halla cubierto de la relación religiosa de las cosas y personas concretas con 133

lo invisible, y con arreglo a esta relación recibe su significación religiosa por la fuerza eficaz que les asigna. Lugares sagrados, personas santas, imágenes de dioses, símbolos, sacramentos, constituyen otros tantos casos

de esta relación con lo invisible; significan en la religión lo que lo simbólico en el arte y lo conceptual en la metafísica. Gracias a la oscuridad de sus orígenes, la tradición se convierte dentro de la vida en un poder de fuerza excepcional.

Esto constituye el fundamento de todo el desarrollo religioso ulterior. Mientras que el espíritu común actúa de un modo predominante en las etapas primeras, la marcha a etapas superiores se realiza mediante el genio religioso, en los misterios, en la vida eremítica, en el profetismo. Con la intervención del genio religioso se añade a las acciones particulares entre los hombres y los seres superiores una relación interna del hombre entero con estos seres. Esta experiencia religiosa concentrada acopla las ideas religiosas elementales en concepciones religiosas del mundo, las que se caracterizan porque en ellas se lleva a cabo la interpretación de la realidad, el enjuiciamiento de la vida y el ideal práctico partiendo de la relación con lo invisible. Se contienen en palabras simbólicas y en artículos de fe. Descansan en una comprensión de la vida. Se desarrollan en oración y meditación.

Todas las formaciones típicas de estas concepciones religiosas del mundo contienen, desde un principio, la oposición entre seres benéficos y dañinos, entre la existencia sensible y el mundo superior.

La inmanencia de la razón cósmica en los ordenamientos de la vida y en el curso natural, el “Todo-Uno” espiritual, que en todo lo dividido constituye su conexión, su verdad y su valor, y al que, por lo tanto, debe retornar la existencia individual, la creadora voluntad divina que crea el mundo y el hombre a su imagen, o que se halla frente a un reino de lo malo y toma a su servicio a los fieles para luchar con él, he aquí los tipos capitales de las múltiples concepciones religiosas del mundo. Y como desde un principio el trato con lo invisible se halla separado del trabajo y el goce en los órdenes de la terrena existencia social, así ocurre que estas concepciones religiosas del mundo se encuentran siempre en pugna con la concepción secular de la vida: en ésta se hace valer el antagonismo de un naturalismo primigenio, y gracias, precisamente, a su oposición a las concepciones religiosas del mundo cobra su energía y poder.

Encontramos así, en las épocas religiosas, la lucha entre tipos diferentes que muestran una afinidad decisiva con los de la metafísica. El monoteísmo judeo-cristiano, la forma china e indostánica del panenteísmo, en oposición con ellos la actitud vital y la mentalidad naturalistas, representan las etapas previas y los puntos de apoyo para el desarrollo ulterior de la metafísica. Pero el comercio religioso con su magia, sus fuerzas, personas y santuarios religiosos, su escritura pictórico-simbólica, constituye siempre el trasfondo de las concepciones religiosas del mundo, lo mismo que el pueblo representa la ancha y última capa en que se asienta la vida común eclesiástica. En estas concepciones del mundo se contiene un oscuro núcleo, específicamente religioso, que nunca puede esclarecer y fundamentar el trabajo conceptual de los teólogos. No es posible superar nunca la unilateralidad de la experiencia que nace del trato rogatorio, anhelante, 134

sacrificador, con los seres superiores, y que extrae de las “conexiones vitales” que ligan el alma con ellos los predicados con que los adornan.

Así se produce una situación según la cual la concepción religiosa del mundo representa la preparación de la concepción metafísica, pero jamás se disuelve en ésta. La doctrina judeo-cristiana de un Dios puramente espiritual, que crea libremente, y de las almas formadas por él, se transformó en el idealismo monoteísta de la libertad, las diversas formas de la doctrina religiosa del Todo-Uno prepararon el panenteísmo de la metafísica, y en la especulación de la India, en los misterios y en las gnosis se desarrolló el esquema de la producción del múltiple mundo a partir de lo Uno y su retorno a él, que ha sido desarrollado por los neoplatónicos, por Baruch Spinoza y Schopenhauer. E

igualmente clara es la conexión que nos lleva del monoteísmo a la teología escolástica de los pensadores judíos, árabes y cristianos, y, de ellos, a Descartes, Wolff, Kant y los filósofos de la reacción del siglo XIX. Pero por mucho que se acerque el trabajo conceptual teológico que tiene lugar en las concepciones religiosas del mundo al que se opera en la metafísica, su ley formativa y su estructura le separa siempre del pensamiento metafísico. Su límite se encuentra en el punto de vista unilateral de la complexión vital religiosa y de su concepción del mundo. El ánimo religioso tiene siempre

razón con sus experiencias, pero el espíritu en avance se da cuenta de que la fijación del alma en el mundo suprasensible, producto histórico de la técnica sacerdotal, mantuvo otrora un poderoso idealismo, pero en artificiosa lejanía, e impuso la disciplina de la vida, pero con aspereza ascética; el espíritu debe buscar en su marcha por la historia posiciones más libres con respecto a la vida y al mundo, posiciones que no se hallen vinculadas a tradiciones que proceden de orígenes oscuros y dudosos.

2. Las posiciones de la concepción del mundo en la poesía

En la religión las cosas y los hombres cobran su significado por la creencia en la presencia de una energía suprasensible en ellas. El significado de la obra de arte reside en que algo singular, dado en los sentidos, es destacado del nexo de las interacciones y convertido en expresión ideal de las "tramas vitales" que nos hablan a través del color y de la forma, de la simetría y de la proporción, del enlace melódico y del ritmo, del curso psíquico y de los sucesos. ¿Reside aquí una tendencia a desarrollar una concepción del mundo? La creación artística nada tiene de común, considerada en sí misma, con una concepción del mundo; pero la relación de la complexión vital del artista con su obra ha provocado, sin embargo, una relación secundaria entre la obra de arte y la concepción del mundo. El arte se desarrolla en un principio bajo la acción de la religión. El material que ésta le ofrece constituye su primer objeto; los fines de la comunidad religiosa se hacen valer en la arquitectura y en la música: en esta conexión, el arte ha elevado el contenido de la religiosidad a las alturas de lo eterno, donde desaparecen los dogmas pasajeros, y de este contenido ha surgido la forma interna del arte sublime, como lo demuestran la épica religiosa de un Giotto, la gran arquitectura religiosa y la música de Bach y de Händel. Y

la marcha histórica de la relación del arte con las concepciones del mundo la tenemos en 135

el hecho de que, en virtud de este ahondamiento religioso del arte, cobra en éste expresión libre la complexión del artista. Lo que no habrá que buscar interpolando un concepto de la vida dentro de la obra de arte, sino que se hallará en la forma interna del producto artístico. Se ha hecho un intento notable para poner de manifiesto esta circunstancia en la pintura, señalando la acción de las complexiones vitales típicas, de donde nacen la concepción

del mundo naturalista, la heroica y la panenteísta, en la forma de las obras pictóricas. Una relación semejante se podría mostrar también dentro de la creación musical. Y cuando artistas de espíritu poderoso, como un Miguel Ángel, un Beethoven, un Richard Wagner, se elevan por impulso interno hasta desarrollar una concepción del mundo, ésta refuerza la expresión de su complexión vital por la forma artística.

Pero, entre las artes, la poesía guarda una relación especial con la concepción del mundo. Porque el medio con el cual opera, el lenguaje, le permite la expresión lírica y la representación épica o dramática de todo lo que puede ser visto, oído, vivido. No trato en este momento de extenderme sobre la esencia y aportación característica de la poesía.

Al destacar un suceso del nexo de la urdimbre volitiva y transformar su representación en este mundo de apariencia en una expresión de la naturaleza de la vida, libera al alma de la pesadumbre de la realidad y le revela, al mismo tiempo, su significado. Al aplacar el anhelo secreto del hombre que por el destino y por las propias decisiones de su vida se halla encerrado en los límites de su circunstancia, y prestarle caminos de realizar en la fantasía posibilidades de vida que están lejos de su alcance, le ensancha su yo y el horizonte de sus experiencias vitales. Le abre la visión de un mundo más alto y más fuerte. Pero en todo esto se expresa la relación fundamental en que descansa la poesía: su punto de partida lo constituye la vida; referencias, tramas vitales con los hombres, las cosas, la naturaleza, constituyen su núcleo. Así nacen los temples universales del ánimo de la necesidad de acoplar en unidad las experiencias que proceden de las “tramas vitales”, y la conexión de lo experimentado en cada una de ellas constituye la conciencia poética de la significación de la vida. Estos estados de ánimo universales, estos temples se hallan en la base de Job y de los salmos, de los coros de la tragedia ática, de los sonetos de Dante y Shakespeare, de la grandiosa parte final de la *Divina Comedia*, de la gran lírica de Goethe, Schiller y los románticos, y del *Fausto*, de los *Nibelungos* de Wagner, del *Empédocles* de Hölderlin. La poesía no pretende conocer la realidad como la ciencia, sino el significado de lo que acontece, de los hombres y de las cosas trabados en urdimbres vitales; así el enigma de la vida se concentra en una conexión interna de esas urdimbres vitales que tejen los hombres, los destinos, el ambiente vivo. En cada gran época de la

poesía se lleva a cabo de nuevo, y en etapas regulares, la marcha de las creencias y costumbres, que se constituyen con la experiencia general de las comunidades, a la tarea de hacer comprensible de nuevo la vida por sí misma. Éste es el camino que va de Homero a los trágicos griegos, de la fe católica dependiente a la lírica y épica caballeresca, y de la vida moderna a Schiller, Balzac, Ibsen. A esta marcha corresponde la sucesión de las formas poéticas en la cual se constituye primero la épica, el drama verifica luego la más alta concentración, debida a la conexión que una 136

concepción de la vida establece entre la acción, el carácter y el destino, y por fin la novela explaya la plenitud ilimitada de la vida y expresa así la conciencia de su sentido.

Proseguimos. El punto de arranque de la poesía en la vida la lleva directamente a expresar en el “suceso” una concepción de la vida. Este concepto de la vida nace en el poeta de la naturaleza de la vida misma, captada por su propia complexión vital. Se desarrolla en la historia de la poesía mientras ésta se va acercando poco a poco a su meta, que consiste en comprender la vida por sí misma, dejando que sus grandes impresiones operen en ella con plena libertad. La vida va mostrando a la poesía siempre aspectos nuevos. La poesía muestra las posibilidades infinitas de ver la vida, de valorarla y de conformarla creadoramente. El suceso se convierte en símbolo, pero no de un pensamiento sino de una conexión contemplada en la vida, contemplada desde la experiencia vital del poeta. Así, Stendhal y Balzac ven en la vida un tejido de ilusiones, pasiones, belleza y perdición, entretejido por la naturaleza misma con un oscuro impulso, y en el que la voluntad fuerte egoísta se impone; Goethe ve en ella una fuerza plasmadora que reúne en una conexión valiosa las estructuras orgánicas, el desarrollo de los hombres y los órdenes de la sociedad; Corneille y Schiller ven el escenario de la acción heroica. Y a cada una de estas complexiones vitales corresponde una forma interna de la poesía. De aquí no hay más que un paso a los grandes tipos de concepción del mundo, y la conexión de la literatura con los movimientos filosóficos condujo a un Balzac, un Goethe, un Schiller, a esta culminación de la comprensión de la vida. De este modo los tipos de la concepción poética del mundo preparan los de la metafísica o median en su influencia sobre toda la sociedad.

3. Los tipos de la concepción del mundo en la metafísica

Todos los hilos nos conducen ahora a la teoría de la estructura, tipos y desarrollo de las concepciones del mundo en la metafísica. Voy a resumir los factores decisivos en esta materia.

1. Todo el proceso del nacimiento y consolidación de las concepciones del mundo empuja en el sentido de elevarlas a un saber de validez universal. También en los poetas de máximo poder mental parece que las grandes impresiones comunican incesantemente a la vida una nueva luz: la tendencia de solidez lleva a remontarla. En el núcleo de las religiones universales persiste algo extraño y extremo, que procede de las vivencias religiosas potenciadas, de la fijación del alma en lo invisible, implicada por la técnica sacerdotal, y que es inaccesible a la razón. La ortodoxia se aferra a esto y, mientras la mística y el espiritualismo tratan de reconducirlo a la vivencia, el racionalismo pretende comprenderlo y no tiene más remedio que disolverlo: la voluntad de señorío de las religiones universales, que se había apoyado en la experiencia interna de los creyentes, en la tradición y en la autoridad, es reemplazada por la exigencia de la razón de que las concepciones del mundo cambien con arreglo a ella y se apoyen en ella. Cuando la concepción del mundo se eleva de esta suerte a una conexión conceptual, se funda científicamente y se presenta, por ende, con pretensión de validez universal, surge la 137

metafísica. La historia sabe que allí donde aparece fue preparada antes por el desarrollo religioso, sabe que la poesía influye sobre ella y que también operan la complexión vital de las naciones, su enjuiciamiento de la vida y sus ideales. La voluntad de un saber de validez universal presta a esta nueva forma de concepción del mundo su estructura peculiar.

¿Quién podría decir en qué punto del trabajo cognoscitivo que actúa en todos los

“nexos finales” de la sociedad se inicia ya la ciencia? El saber matemático y astronómico de los babilonios y los egipcios se desprende de las finalidades prácticas y de su conexión con el sacerdocio y se hace independiente en las colonias jónicas. Y como la investigación convirtió en objeto suyo la totalidad del mundo, la filosofía que nace y las primeras ciencias se traban

en una relación íntima. La matemática, la astronomía y la geografía fueron otros tantos medios para el conocimiento del mundo. El viejo problema de la solución del enigma de la vida ocupó a los pitagóricos y a los heracliteanos no menos que a los sacerdotes del Oriente. Y cuando el poder en aumento de las ciencias naturales convirtió el problema de la explicación de la naturaleza en centro de la filosofía de las colonias, resultó que en el curso ulterior de la filosofía se discutieron en las escuelas filosóficas todas las grandes cuestiones contenidas en el enigma del mundo; todas ellas se enderezaban a la relación interna entre conocimiento de la realidad, dirección de la vida y conducta de los individuos y de la sociedad, en una palabra, al desenvolvimiento de una concepción del mundo.

La estructura de las concepciones del mundo de la metafísica fue determinada en un principio por su conexión con la ciencia. La imagen sensible del mundo fue transformada en la astronómica; el mundo del sentimiento y de las acciones volitivas fue objetivado en conceptos de valores, bienes, y fines y reglas; la existencia de la forma conceptual y del fundamento condujo a los indagadores del enigma del mundo hacia la lógica y la teoría del conocimiento, como fundamentos primeros; el afán de la búsqueda de la solución empujó de lo dado en forma condicionada y limitada hacia un ser universal, una causa primera, un bien sumo y un fin último; la metafísica se convirtió en sistema y, elaborando las representaciones y los conceptos deficientes desarrollados por la vida y por la ciencia, pasó a otros conceptos auxiliares que sobrepasaban todas las experiencias.

Junto a la relación de la metafísica con la ciencia se presentó además la relación con la cultura secular. Al entregarse la filosofía al espíritu de cada uno de los nexos finales de la cultura, cobra nuevas fuerzas y les presta al mismo tiempo la energía de su pensamiento fundamental. Establece para las ciencias los métodos y el valor cognoscitivo; las experiencias, sin método, de la vida y la literatura sobre ella, se desenvuelven al grado de un enjuiciamiento universal de la vida; eleva a conexión unitaria los conceptos fundamentales del derecho, tales como se han destacado en la práctica de la vida jurídica, pone en relación con las tareas más altas de la sociedad humana los principios acerca de las funciones del estado, las formas y sucesión de las constituciones que han surgido de la técnica de la vida

política; ensaya la demostración de los dogmas, o cuando su oscuro núcleo permanece inaccesible al pensamiento conceptual, lleva a cabo su obra histórico-universal de disolución; racionaliza las formas y las reglas de la práctica 138

artística partiendo de un fin del arte, y por todas partes pretende llevar a cabo la dirección de la sociedad mediante el pensamiento.

Y ahora lo último. Cada uno de estos sistemas metafísicos está condicionado por el lugar que ocupa en la historia de la filosofía; depende de una situación de los problemas y está determinado por los conceptos que surgen de ella.

Así se produce la estructura de estos sistemas metafísicos, la conexión lógica dentro de ellos y, al mismo tiempo, su irregularidad múltiplemente condicionada, lo representativo, que da expresión a una situación determinada del pensamiento científico en ciertos sistemas, y, al mismo tiempo, lo singular. De aquí que todo gran sistema metafísico resulte un complejo radiante que ilumina cada parte de la vida a que pertenece.

La tendencia de todo este gran movimiento es la de erigir un solo sistema metafísico de validez universal. A estos pensadores les parece la diferenciación de la metafísica, que procede de las profundidades de la vida, como un agregado accidental y subjetivo que es menester eliminar. El enorme trabajo encaminado a la creación de una conexión conceptual unánimemente demostrable, y en la cual el enigma de la vida estuviera resuelto metódicamente, cobra un significado autónomo; en el camino que conduce a esta meta cada sistema ocupa su lugar por la situación del trabajo conceptual. Y el curso de este trabajo transcurre en los países civilizados de Europa, primeramente en los estados del Mediterráneo, a partir del Renacimiento en los estados romano-germánicos y, ciertamente, en una capa superior, que sólo en ocasiones es influida en su trabajo por la religiosidad que domina bajo ella, y trata de sustraerse cada vez más a esta influencia.

2. En esta conexión se presentan diferencias en los sistemas que se basan en el carácter racional del trabajo metafísico. Algunas de ellas señalan otras tantas etapas en su desarrollo, como es el caso del dogmatismo y el

criticismo. Otras alcanzan a todo el curso, pues obedecen al empeño de la metafísica de exponer en una conexión lo contenido en la captación de la realidad, en la estimación de la vida y en la adopción de fines, y constituyen su objeto las posibilidades diversas de resolver este problema capital.

Si consideramos las fundamentaciones de la metafísica, tropezaremos con las oposiciones de empirismo y racionalismo, de realismo e idealismo. La elaboración de la realidad dada se lleva a cabo con los conceptos antagónicos de lo uno y de lo múltiple, del devenir y del ser, de la causalidad y de la teleología, y a esto corresponden diferencias en los sistemas. Los diversos puntos de vista desde los que se abarca la relación del fundamento del mundo con el mundo y del cuerpo con el alma, se expresan en los puntos de vista del deísmo y del panteísmo, del materialismo y del espiritualismo. Desde los problemas de la filosofía práctica surgen otras diferencias, entre las que se destacan el eudemonismo y su prolongación en el utilitarismo, y la doctrina de una regla absoluta del mundo moral.

Todas estas diferencias tienen su lugar en los diversos campos de la metafísica y señalan posibilidades de someter estos campos al pensamiento racional partiendo de conceptos antagónicos. En la conexión de un trabajo sistemático semejante, pueden ser considerados como hipótesis mediante las cuales el espíritu metafisico se va acercando a un sistema de validez universal.

139

Y así han surgido, finalmente, los intentos de clasificar los sistemas metafísicos desde este punto de vista. Entre esos intentos el que mejor corresponde al antagonismo de los conceptos, fundado en la naturaleza misma de esta formación conceptual metafísica, que prevalece en esas diferencias, es la clasificación dual con la oposición de los puntos de vista realista e idealista o una clasificación semejante.

¿Quién podría desconocer la importancia que corresponde al trabajo conceptual de la filosofía en los campos más diversos? Prepara a las ciencias independientes; las abarca en unidad. Sobre esto he hablado antes en detalle. Pero lo que distingue estas aportaciones de la metafísica del

trabajo de las ciencias positivas es la voluntad de someter a la conexión del universo y de la vida los métodos científicos que se han desarrollado en cada uno de los campos particulares del saber. Al concluir lo absoluto, sobrepasa los límites metódicos de las ciencias particulares.

3. En este punto puedo ya expresar con claridad la idea fundamental de que ha partido mi ensayo de una teoría de las concepciones del mundo y que también inspira este trabajo. La conciencia histórica nos lleva más allá de esa dirección de los metafísicos hacia un sistema unitario de validez universal, más allá de las diferencias, condicionadas por tal dirección, que separan a los pensadores, y, finalmente, más allá del ordenamiento de estas diferencias en clasificaciones. De este modo se convierte en objeto suyo la pugna efectivamente existente entre los sistemas en su íntegra constitución. La conciencia histórica contempla la estructura íntegra de los sistemas en conexión con el desarrollo de las religiones y de la poesía. Muestra cómo todo ese trabajo conceptual de la metafísica no ha adelantado un paso en el camino de un sistema unitario. Se ve que la pugna entre los sistemas metafísicos descansa, en último término, en la vida misma, en la experiencia de la vida, en las posiciones ante los problemas de la vida. En estas posiciones radica la multiplicidad de los sistemas y la posibilidad, al mismo tiempo, de distinguir entre ellos ciertos tipos. Cada uno de estos tipos abarca conocimiento de la realidad, enjuiciamiento o valoración de la vida y adopción de fines. Son independientes de la forma de las antítesis con las cuales, partiendo de puntos de vista contrarios, se resuelven problemas fundamentales.

De manera patente se acusa la naturaleza de estos tipos si consideramos los grandes genios metafísicos que han expresado la complexión vital personal que en ellos actuaba en sistemas conceptuales con pretensiones de validez. La complexión vital de los mismos coincide con su carácter. Se expresa en su ordenamiento de la vida. Llena todas sus acciones. Se manifiesta en su estilo. Y si sus sistemas se hallan condicionados, naturalmente, por la situación del mundo conceptual en que se presentan, históricamente considerados sus conceptos no son tampoco más que medios auxiliares para la construcción y la demostración de su concepción del mundo.

Spinoza comienza su tratado acerca del camino del conocimiento perfecto con la experiencia vital de la nadería de los dolores y de las alegrías, del temor y la esperanza de la vida diaria, y toma la decisión de buscar el verdadero bien que proporciona alegría eterna, y resuelve este problema en su *Ética* superando la servidumbre bajo las pasiones por el conocimiento de Dios, fundamento inherente al mundo de las múltiples cosas 140

pasajeras, y con el infinito amor intelectual a ese fundamento, que se sigue de su conocimiento, y en cuya virtud Dios, infinito, se ama a sí mismo en el espíritu humano finito. Todo el desarrollo de Fichte es la expresión de una típica disposición de ánimo, a saber, la independencia moral de la persona frente a la naturaleza y a todo el curso del mundo, y así su última palabra, con que termina la gran trayectoria de esta vida impetuosa, es el ideal del hombre heroico, en el cual la aportación más alta de la naturaleza humana, verificada en la historia, que es el escenario de la vida moral, se halla enlazada con el orden supraterreno de las cosas. Y la inmensa acción histórica de Epicuro, intelectualmente tan por debajo de los máximos pensadores, se debe a la claridad pura con que dio expresión a una típica complexión de ánimo. Se basa en la abandonada y alegre subordinación del hombre a la conexión legal de la naturaleza y en el goce sensible y, sin embargo, moderado de sus dones.

Entendida así, toda auténtica concepción del mundo es una intuición que surge del hecho de estar inmerso en la vida. Los primeros apuntes de Hegel, que surgen del contacto de sus experiencias metafísico-religiosas con la interpretación de los primeros documentos cristianos, nos ofrecen un ejemplo de tales intuiciones. Esta inmersión en la vida se verifica tomando posiciones en ella, dentro de sus implicaciones vitales. Éste es también el sentido profundo de esa expresión equívoca de que el poeta es el verdadero hombre. A estas tomas de posición se le abren ciertos aspectos del mundo. No me atrevo a ir más adelante. No conocemos la ley formativa a que obedece la diferenciación de los sistemas metafísicos a partir de la vida. Si queremos acercarnos a la captación de los tipos de concepción del mundo tendremos que dirigirnos a la historia. Y lo esencial que a este particular nos enseña la historia es esa conexión entre vida y metafísica, la necesidad de considerar a esa inmersión en la vida como centro de los sistemas; la conciencia de las grandes conexiones de sistemas que atraviesan la historia

toda y en las que se da una actitud típica, siendo indiferente en qué forma se delimiten y se dividan. De lo que se trata es de ver con más profundidad a partir de la vida, de ir tras el rastro de las grandes intenciones de la metafísica.

Éste es también el sentido con el que yo presento una distinción de tres tipos capitales. No existe ningún otro recurso para llegar a semejante clasificación que la comparación histórica. Constituye su punto de partida que toda mente metafísica, al enfrentarse con el enigma de la vida, deshace sus nudos desde un determinado lugar; éste se halla condicionado por su posición ante la vida, y desde ella se desarrolla la estructura singular de su sistema. Podemos agrupar los sistemas únicamente a tenor de la relación de dependencia, afinidad, atracción o repulsión recíprocas. Pero se hace sentir una dificultad inherente a toda comparación histórica. De un modo anticipado tiene que establecer un patrón para poder seleccionar los rasgos en aquello que compara, y este patrón determina el procedimiento ulterior. Por eso lo que yo propongo reviste un carácter enteramente provisional. Lo nuclear no puede ser sino la intuición, que surge de la larga ocupación con los sistemas metafísicos. Ya su captación en una fórmula histórica ha de tener carácter subjetivo. Y dejo a cada cual en libertad para arreglar el asunto lógicamente de otra manera, ya sea asociando las dos formas del idealismo o reuniendo el 141

idealismo objetivo con el naturalismo o según otras posibilidades que pudieran existir.

Esta distinción de tipos nos ha de servir tan sólo para ver con mayor hondura en la historia y, ciertamente, a partir de la vida.

III. EL NATURALISMO

1

El hombre se encuentra condicionado por la naturaleza. Ésta abarca lo mismo su cuerpo que el mundo exterior. Y precisamente la situación de su propio cuerpo, los poderosos impulsos animales que lo gobiernan, determinan su sentimiento vital. Tan vieja como la humanidad misma es esa consideración de la vida con arreglo a la cual define su ciclo por la

satisfacción de los impulsos animales y por la subordinación al mundo exterior, en el que encuentran su alimento. En el hambre, en el impulso sexual, en la vejez y en la muerte se ve el hombre entregado a las potencias demoniacas de la vida natural. Es naturaleza. Heráclito y san Pablo caracterizan con parecidas palabras, llenas de desprecio, a esta concepción de la vida de la masa sensual. Es perenne, y no ha habido tiempo alguno en que no haya inspirado a una parte de los hombres. Aun en las épocas del más riguroso dominio de un sacerdocio oriental, existió esta filosofía de la vida del hombre sensual, y cuando el catolicismo reprime toda manifestación teórica de este punto de vista se habla mucho, sin embargo, de los epicúreos; lo que no debía decirse en forma de principios filosóficos resuena en las canciones de los provenzales, en muchas poesías cortesanas alemanas, en la épica francesa y alemana de Tristán. Y así como Platón nos describe la vida placentera de terratenientes y financieros y su doctrina hedonista, nos encontramos también en el siglo XVIII con esta filosofía de la vida de la gente de mundo. A la satisfacción de la animalidad se añade un factor en el cual el hombre depende en mayor grado de su medio: complacencia en el rango y en el honor.

Por todas partes se halla en la base de esta concepción del mundo la misma actitud: la subordinación de la voluntad a la vida impulsiva que rige nuestra animalidad y a sus relaciones con el mundo exterior: el pensamiento y la actividad finalista dirigida por él se hallan al servicio de esta animalidad y se reducen a procurarle satisfacción.

Esta complexión vital encuentra su expresión primera en una parte considerable de la literatura de todos los pueblos. A veces como la fuerza insobornable de la animalidad, más a menudo en lucha con la concepción religiosa del mundo. Su grito de guerra es la emancipación de la carne. En su oposición a esa disciplina que con la humanidad lleva a cabo la religiosidad, disciplina necesaria y, sin embargo, terrible, reside el derecho histórico, relativo, de esta reacción de la afirmación renovada y activa de la vida natural.

Cuando esta complexión vital se convierte en filosofía nace el naturalismo. Éste afirma teóricamente lo que en aquélla es vida; el proceso de la naturaleza es la única y entera realidad; fuera de él no hay nada; la vida

espiritual se distingue tan sólo formalmente, como conciencia, en razón de las propiedades en ésta contenidas, con respecto a la 142

naturaleza física, y esta determinación vacía de la conciencia resulta de la realidad física según la causalidad natural.

La estructura del naturalismo es homogénea desde Demócrito a Hobbes y desde éste

hasta el *Sistema de la naturaleza:* sensualismo como teoría del conocimiento, materialismo como metafísica y una actitud práctica bilateral: la voluntad de gozar y la reconciliación con el curso omnipotente y extraño del mundo sometiéndose a él en la contemplación.

La legitimación filosófica del naturalismo se halla en dos propiedades fundamentales del mundo físico. Dentro de la realidad que se nos da en nuestra experiencia preponderan, sin duda, la extensión y la fuerza de las masas físicas. Abarcan, como algo que se extiende de modo inconmensurable y continuo, las raras manifestaciones espirituales que, así consideradas, aparecen como interpolaciones en el gran texto del orden físico. Por eso el hombre natural, al considerar teóricamente estas relaciones, se tiene que encontrar sometido por entero a tal orden. Al mismo tiempo, la naturaleza es la sede original de todo conocimiento de regularidades. Ya las experiencias de la vida cotidiana nos enseñan a establecer estas uniformidades y a contar con las mismas, y las ciencias positivas del mundo físico se aproximan, mediante el estudio de estas uniformidades, al conocimiento de la conexión legal del mismo y de este modo verifican un ideal del conocimiento que es inasequible a las ciencias del espíritu fundadas sobre la vivencia y la comprensión.

Pero las dificultades albergadas en este punto de vista conducen al naturalismo, con una dialéctica inquieta, a fórmulas siempre nuevas de su posición ante el mundo y la vida. La materia de donde parte es fenómeno de conciencia; así cae en el círculo vicioso que significa el derivar de aquello que no es más que fenómeno para la conciencia, ésta misma. También es imposible derivar del movimiento, que se da a la conciencia como fenómeno, la sensibilidad y el pensamiento. La incomparabilidad de estos dos hechos conduce —luego que este problema se ha revelado como

insoluble a través de las más diversas tentativas, que van desde el materialismo antiguo hasta el *Sistema de la naturaleza*— a la correlatividad positivista de lo físico y lo espiritual. También ésta provoca los más fuertes reparos. Y, finalmente, la moral del naturalismo originario se muestra insuficiente para hacernos comprender el desarrollo de la sociedad.

2

Comienzo con el aspecto gnoseológico del naturalismo. Encuentra su fundamento en el sensualismo. Entiendo por sensualismo la reducción del proceso del conocimiento o de sus operaciones a la experiencia sensible exterior, y de las determinaciones de valor y de fines al criterio de valor contenido en el placer y el dolor sensibles. Así, el sensualismo resulta la expresión filosófica directa de la complexión anímica naturalista. Por eso se da ya en germen el problema psicogenético del naturalismo, que consiste en derivar la unidad de la vida psíquica a partir de las impresiones singulares como una *unitas compositionis*. El sensualista no niega el hecho de la experiencia interna ni tampoco del 143

enlace mental de lo dado, pero encuentra en el orden físico la base de todo conocimiento de la conexión legal de lo real, y las propiedades del pensamiento se le convierten, de una manera obvia o por medio de una teoría, en una parte de la experiencia sensible.

La primera teoría del sensualismo ha sido creada por Protágoras. La metafísica anterior a él no había separado todavía la fuerza racional universal, que actúa en el pensamiento humano, de las propiedades físicas del hombre, del proceso respiratorio y de las imágenes sensibles que penetran en él por el cuerpo. Protágoras enseñó que la percepción nace de la cooperación entre dos movimientos, uno exterior y otro orgánico, que transcurre en el hombre, y como para él la percepción y el pensamiento eran inseparables, derivaba de las percepciones así entendidas toda la vida del alma; también el placer, el dolor y el impulso los explicaba por la cooperación de los dos movimientos.

Era, pues, sin duda, sensualista. Y pronto descubrió, desde este punto de vista, las consecuencias relativistas y fenomenistas que implicaba. La doctrina relativista de Protágoras encuentra que todo conocimiento, todo

establecimiento de valor y toda adopción de fines se hallan determinados por lo puramente empírico de la organización humana; excluye, por lo tanto, toda comparación de estas operaciones con los procesos externos a los que se refieren. Así, el conocimiento, la asignación de valores y la adopción de fines tienen tan sólo una validez relativa, a saber, en correspondencia con esta organización. Se prescinde, por lo tanto, de ese eslabón entre el sujeto y su objeto representado por el supuesto de una razón universal que actúa en el universo y conoce lo semejante por lo semejante. La organización sensible muestra en el reino animal, que llega hasta el hombre, las formas más diversas, y en cada una de ellas tiene que producirse un mundo muy diferente. La mera facticidad empírica de la organización sensible, la vinculación de todo pensamiento a ella y el ordenamiento de esta organización en la conexión física constituyen los fundamentos de todas las doctrinas relativistas de la Antigüedad.

¿Cómo son posibles la experiencia y la ciencia empírica partiendo de estos supuestos?

Éste fue el problema inmediato. La matemática, la astronomía, la geografía, la biología crecían constantemente y el escepticismo sensualista tenía que hacer comprensible su posibilidad. Ya la teoría de la probabilidad de Carnéades encerraba la tendencia de establecer una adecuación positivista entre las suposiciones sensualistas y las ciencias empíricas. En su escepticismo, la sede de la validez del conocimiento se desplaza de las relaciones de copia de una exterioridad objetiva mediante las representaciones, tan congenial al espíritu griego, a la concordancia interna de las percepciones entre sí y con los conceptos en una conexión incontradictoria. Con el ideal de la máxima probabilidad alcanzable y con la distinción de grados de la misma, se había logrado un punto de vista desde el cual se podía combatir la metafísica y asegurar al mismo tiempo al saber empírico cierto grado, si bien modesto, de validez.

Pero sólo cuando la gran época de fundación de la ciencia matemática de la naturaleza en el siglo XVII reconoció un orden de la naturaleza según leyes entró el sensualismo en su último periodo decisivo. La ciencia natural se había constituido como un saber empírico inatacable y el sensualismo tenía que reconocer este hecho, 144

arreglárselas con él, y superar las consecuencias escépticas de épocas anteriores. Ésta fue la gran hazaña de David Hume. Él mismo ha considerado su filosofía como la continuación del escepticismo académico. Y, de hecho, reaparecen en él los rasgos capitales de este escepticismo: la mera facticidad empírica de nuestra organización sensible y del pensamiento en conexión con ella; como consecuencia, la supresión de toda relación de copia entre el espíritu captador y el mundo objetivo, con esto, centramiento del conocimiento del mundo en la mera coincidencia interna de las percepciones entre sí y con los conceptos. Pero estas proposiciones alcanzan su desarrollo más fecundo gracias a su análisis: de la regularidad del acontecer se producen habituaciones a determinados enlaces, y en la fuerza asociativa inherente a esos hábitos se halla el fundamento exclusivo de los conceptos de sustancia y causalidad. Así se originan consecuencias que habrían de constituir los fundamentos del positivismo. La concreta conexión del mundo por medio de los vínculos de sustancia y causalidad se convierte en efecto secundario de los hechos animales de habituación y asociación; la ciencia empírica se limita, con exclusión de todo saber acerca de las relaciones internas, de la esencia, de la sustancia o de la causalidad, a las uniformidades de coexistencia y sucesión de los fenómenos; estas uniformidades constituyen tanto el objeto de nuestro saber de los hechos espirituales como de los físicos: todas las partes del mundo se enlazan en la misma legalidad.

El espíritu interno del sistema de David Hume es el sensualismo; pero sus grandes resultados han sido desgajados, en la teoría positivista del conocimiento de D'Alembert, de los supuestos metafísicos: el positivismo se convirtió en un método, y el naturalismo mismo hizo valer, frente a este punto de vista fenoménico, la "claridad solar de lo sensible" con Feuerbach, Moleschott, Büchner, y con Agusto Comte la conexión recíproca de los hechos físicos y la dependencia de ellos de los hechos psíquicos, como enseñaba la nueva fisiología del cerebro.

3

La metafísica del naturalismo recibió, en la época que sigue a Protágoras, su fundamento mecanicista. La explicación mecánica es, de por sí, un método científico positivo y compatible, por lo tanto, con las más diversas

concepciones del mundo, pero cuando no se reconoce en la realidad más que lo mecánico y cuando los conceptos, que no son para el conocimiento natural más que recursos metódicos, se tratan como entidades, surge la metafísica mecanicista. Se colocan las causas de los movimientos en los elementos materiales singulares del universo y los hechos espirituales se reducen, por cualquier método, a estos elementos. Se elimina de la naturaleza cualquier interioridad interpolada en ella por la religión, el mito y la poesía: ha sido despojada de alma, nada pone límites a la conexión unitaria de su interpretación técnica. Este punto de vista permite, por primera vez, que el naturalismo revista una forma científica rigurosa. Su problema es ahora deducir el mundo espiritual partiendo del ordenamiento mecánico de partes corpóreas con arreglo a leyes.

145

Una producción considerable trató de resolver este problema. Sus puntos culminantes los tenemos en el sistema epicúreo y en su espléndida exposición por Lucrecio, en el sombrío y poderoso sistema de Hobbes, que abarcó consecuentemente todo el mundo espiritual desde el punto de vista del impulso vital, de donde proviene la lucha de los individuos, de las clases y de los estados por el poder, en el *Sistema de la naturaleza* de la Francia del siglo XVIII, que expresó con sus secas fórmulas el secreto de los incrédulos y gozadores de todos los tiempos y, finalmente, en la fanática doctrina materialista de Feuerbach, Büchner, Moleschott y sus compañeros.

El poder de estas teorías residía en que construían sobre el suelo de la realidad sensible, espacial y exterior, que es accesible al pensamiento científico natural. No contenían ningún resto oscuro de fuerzas incomprensibles. No había ningún rincón donde pudiera ocultarse algo espiritual o trascendente con valor propio. Todo era racional y natural. Pues la lucha contra los poderes de la religiosidad y de una metafísica espiritualista con sus oscuridades constituye el alma de esta metafísica materialista. Y su justificación histórica residía en que pretendía romper con la alianza de la Iglesia y los poderes despóticos de la sociedad.

En semejante orden de las cosas no hay lugar posible para la consideración del mundo desde el punto de vista del valor y del fin. Los valores y los fines son productos engendrados ciegamente por el curso natural, y sólo para el

hombre poseen un interés especial, pues él se constituye en el centro del mundo, por su vida interior, y mide todo según sus sentimientos, afanes y afines.

4

El ideal de vida del naturalismo había de ser doble si se tiene en cuenta su relación, también doble, con el curso natural. El hombre es esclavo de este curso en virtud de sus pasiones, un esclavo que calcula con listeza, y se halla, además, por encima de ese curso por el poder del pensamiento.

Ya la Antigüedad desarrolló estos dos aspectos del ideal naturalista. El sensualismo de Protágoras contenía ya las condiciones del hedonismo de Aristipo. Porque, según él, de los contactos de la organización sensible con el mundo exterior nacen no sólo las percepciones sensibles sino también los deseos y apetitos sensibles, y éstos no pueden expresar los valores objetivos contenidos en la realidad sino únicamente la relación en que se encuentra el sujeto, con su vida afectiva, respecto a ella. Aristipo concluye de aquí que el placer, como el mejor movimiento que tiene lugar en nuestra organización sensible, constituye el único criterio y fin de una acción correcta. En la conexión física de nuestra animalidad con la naturaleza exterior, tal como se manifiesta en los movimientos sensibles, habrá que buscar la pauta y la meta concretas del arte de la vida. La reflexión socrática se convierte en el juego soberano del pensamiento formal que calcula los valores hedonistas y que se levanta así sobre las convenciones y sobre los órdenes objetivos de la vida. Pero en la captación óptica y en el goce estético, que desempeñaban tan gran papel en la vida griega, tenemos otro ideal que también se hallaba dentro del 146

horizonte de esa metafísica naturalista, tal como la representaron Demócrito, Epicuro y Lucrecio. Las experiencias del afán vital conducían a esos aspectos. Es ese sosiego de ánimo que se produce en quien acoge la conexión continua y permanente del universo.

Este temple de ánimo encuentra su expresión en el poema didáctico de Lucrecio.

Experimentó en sí la fuerza liberadora de la gran visión cósmica, astronómica y geográfica del universo que había sido creada por la ciencia griega. El universo inmensurable, sus leyes eternas, el nacimiento de los sistemas cósmicos, la historia de la tierra, que se cubre con plantas y animales y produce, por último, al hombre: esta concepción le permitió mirar con desprecio a las intrigas políticas y a los pobres ídolos de su pueblo. La misma vida individual con su sed de placeres y poder, las pugnas de las personas en el escenario romano, se empequeñecían desde este punto de vista cósmico:

“es piadoso quien con ánimo sereno contempla el universo”.

Ya en la Antigüedad, la experiencia que el hombre que busca la dicha sensible hace en el teatro del mundo había relajado la rigidez de la doctrina del placer sensible, como meta de la vida. Se hizo valer, junto al placer sensible, el placer espiritual permanente. Y

ya por entonces la escuela epicúrea había tratado de resolver la cuestión decisiva de derivar la cultura, con toda su riqueza y magnitud, de los elementos del placer y el dolor sensibles, valiéndose de la hipótesis del progreso de la evolución. Pero sólo la época moderna aportó recursos científicos válidos para la explicación naturalista del desarrollo espiritual. Así tenemos la comprensión de la vida espiritual partiendo del medio, la deducción de la vida económica por los intereses de los individuos, de la cultura superior por el progreso económico, y la teoría evolutiva, que permitía poner en la base de las propiedades intelectuales y morales del hombre la adición de cambios mínimos a través de inmensos espacios de tiempo. El ideal naturalista, proclamado por Feuerbach después del transcurso de un largo desarrollo cultural, el del hombre libre que reconoce en Dios, en la inmortalidad y en el orden invisible de las cosas otros tantos fantasmas creados por sus deseos, ha ejercido un poderoso influjo en las ideas políticas, en la literatura y en la poesía.

IV. EL IDEALISMO DE LA LIBERTAD

Parto de nuevo del hecho de la afinidad entre un gran número de sistemas que, fundados en una complexión vital, en una posición ante el mundo, implican la resolución de los problemas contenidos en el enigma de la vida

en una determinada dirección, y de esta suerte se enlazan estos sistemas en un segundo tipo de concepción del mundo.

1

El idealismo de la libertad es la creación del espíritu ateniense. La energía formadora, plasmadora, soberana de este espíritu, se convierte en Anaxágoras, Sócrates, Platón y Aristóteles en principio de la comprensión del mundo. Cicerón ha expresado 147

enérgicamente su coincidencia, su sentimiento de parentesco con Sócrates y con todos los socráticos de la época posterior. Y apologistas y padres de la Iglesia destacados se encuentran conscientemente de acuerdo con el espíritu socrático y con la filosofía romana. La escuela escocesa descansa también en la tendencia ciceroniana, y es consciente, al mismo tiempo, de su comunidad con los viejos escritores cristianos. Y esta misma conciencia de afinidad enlaza con estos escritores a Kant y Jacobi, a Maine de Biran y a los filósofos franceses afines, hasta Bergson.

Esta conciencia de parentesco va acompañada de una violenta polémica de los representantes de esta dirección en contra del sistema naturalista. La conciencia de su discrepancia total del naturalismo en el concepto de la vida, en la concepción del mundo y en el ideal invade hasta la punta de los pelos a cada uno de estos pensadores, y con la mayor fuerza en los más profundos. Pero también la oposición con el panteísmo fue cobrando conciencia cada vez más clara en este idealismo de la personalidad. Si el viejo panteísmo griego se había separado de la personificación religiosa de la divinidad y el trato personal con ella, Sócrates se enfrentó en seguida con este panteísmo y la filosofía romana dominante subrayó su parentesco con Sócrates. También la vieja filosofía cristiana conoce su concordancia con los representantes del idealismo de la libertad y de la personalidad, tanto frente al naturalismo como al panteísmo. Y la misma actitud encontramos en la lucha de la filosofía cristiana posterior con el idealismo objetivo de Averroes. Se hace valer luego en el Renacimiento, en la lucha de Giordano Bruno contra toda clase de filosofía cristiana y la de ésta contra el nuevo panteísmo de Bruno. Y, a partir de esta época, se prolonga en la pugna entre Spinoza y toda doctrina de la personalidad o de la libertad, entre Leibniz y los muchos partidarios de la doctrina de la libertad, finalmente, en la lucha

entre Kant, Fichte, Jacobi, Fries y Herbart, por un lado, y Schelling, Hegel y Schleiermacher, por otro. Todas las grandes disputas filosóficas de los últimos siglos cobraron su carácter apasionado de la vinculación de los antagonismos que irradian de un problema con las diferentes concepciones del mundo. La disputa de Bayle contra Spinoza tiene como raíz la necesidad de libertad frente al determinismo. La de Voltaire contra Leibniz, la de una posición práctica de la conciencia, que parte del hombre y trata, por lo tanto, de mantener la libertad frente a una metafísica contemplativa fundada en la visión del universo. Rousseau enfrenta con un éxito enorme una filosofía de la personalidad y de la libertad a las formas más diversas de naturalismo o de monismo. La discusión entre Jacobi y Schelling concierne a los problemas capitales que se mueven entre el idealismo objetivo y la filosofía de la personalidad, y jamás ha habido una disputa más apasionada. También la polémica de Herbart contra la filosofía monista cobra su violencia del sentimiento de que, con el monismo, se ponen en cuestión las grandes verdades del sistema teísta, mientras que aquél se presenta como defensor de la visión cristiana del mundo, que es, en sus raíces más profundas, teísta. Y el encono con que Fries y Apelt llevan su lucha contra la especulación monista se halla condicionado también por el odio contra la deformación de las ciencias empíricas de la naturaleza llevada a cabo por Schelling y Hegel y contra la disolución del teísmo cristiano so capa de defender el cristianismo.

2

A esta conciencia de pertenecer a la misma causa y de tener los mismos enemigos, que une a los representantes del idealismo de la libertad y los separa del idealismo objetivo y del naturalismo, corresponde la afinidad real entre los diversos sistemas de este tipo. Y el vínculo que une en estos sistemas la concepción del mundo, el método y la metafísica consiste en esa actitud que se enfrenta a todo lo dado con una soberana afirmación propia e implica, por lo tanto, la independencia de lo espiritual frente a todo lo dado; el espíritu sabe que su naturaleza es distinta de toda causalidad física. Con una visión ética profunda se ha percatado Fichte de la conexión entre el carácter personal de un grupo de pensadores y el idealismo de la libertad,

frente a todo sistema natural. Este libre poder personal se halla vinculado, sin embargo, en la relación con otras personas, pero no físicamente sino por la norma y la obligación morales; así se origina el concepto de un reino de personas, en el cual los individuos se hallan vinculados según normas y, sin embargo, de un modo íntimamente libre. Además, se enlaza siempre a estas premisas de relación de los individuos libres, íntimamente vinculados por la ley, responsables, y el reino de las personas con una causa personal absoluta y libre. Desde el punto de vista de la complexión vital esto se funda en el hecho de que la vitalidad espontánea y libre se siente como fuerza que determina a otras personas según su libertad, pero que experimenta al mismo tiempo cómo en sí mismo otras personas se han convertido en una fuerza con arreglo a la cual él es también determinado en su propia espontaneidad. Así, este modo volitivo y vivo de determinar y ser determinado se convierte en esquema de la conexión cósmica en general: es proyectado en la conexión cósmica, se le vuelve a encontrar en toda relación en que se halla el sujeto del pensar sistemático, hasta llegar a la más amplia. De esta suerte la divinidad es desgajada de la conexión de la causalidad física y es comprendida como algo que domina sobre ésta: una proyección de la razón proponedora de fines, que tiene poder propio frente a lo dado. Este concepto de la divinidad ha sido perfilado filosóficamente y expresado con exactitud por Anaxágoras y Aristóteles, a través de la relación de la divinidad con la materia. En el concepto cristiano de la creación de la nada, a partir del no ser, esta idea personal de Dios cobra su forma metafísica más radical; porque expresa la trascendencia de la divinidad frente a la ley causal, ya que en el mundo natural rige la regla de que *ex nihilo nihil fit*. Y con Kant se legitima críticamente esta trascendencia de Dios con respecto al conocimiento del mundo, en el cual se enlazan sus verdades según el principio de razón suficiente: Dios se da sólo para la voluntad, que lo postula en virtud de su libertad.

3

Así se produce la estructura que en este tipo de concepción del mundo es común a todos los sistemas. Desde el punto de vista de la teoría del conocimiento este tipo, en cuanto cobre conciencia de su supuesto con método filosófico, se fundará sobre los hechos de la conciencia. En la metafísica, esta concepción del mundo adopta formas diferentes. En la 149

filosofía ática se presenta, en primer lugar, como concepción de la razón formadora, que plasma la materia en mundo. El gran descubrimiento del pensamiento conceptual y del querer moral, independientes de la conexión natural, y de su conexión con un orden espiritual, constituye en Platón el punto de partida de esta concepción y sigue siendo también la base en Aristóteles. Preparada por el concepto romano de la voluntad y la visión romana de una actitud regimental de Dios con respecto al mundo, se forma en el cristianismo la segunda concepción: la doctrina de la creación. Construirá, sobre la base de esas relaciones experimentadas en la actitud volitiva, un mundo trascendente. Los conceptos de Dios peculiares a la conciencia cristiana son la relación del padre con sus hijos, el trato con Dios, la Providencia, como símbolo del gobierno regimental del mundo, la justicia, la misericordia. Se ha recorrido un gran camino desde ese punto hasta la depuración máxima de esta conciencia de Dios en la filosofía alemana trascendental.

Con gallarda grandeza heroica construye el idealismo de la libertad, tal como lo representa sobre todo Schiller, el mundo suprasensible, que se da únicamente para la voluntad, pues resulta “puesto” por su ideal del afán infinito.

Esta concepción del mundo posee en los hechos de la conciencia un fundamento de validez universal. Es indestructible como conciencia metafísica del hombre heroico: reaparece en todo carácter activo de gran envergadura.

Pero no es capaz de definir y de fundamentar su principio científicamente, con validez universal. Por eso se genera también en este caso una dialéctica inquieta que avanza de posibilidad en posibilidad y es incapaz, sin embargo, de llegar a la solución de su problema. La voluntad que actúa lo mismo en la familia que en el derecho, y en el estado con conciencia de sus propios fines fue desarrollada por el pensamiento romano en conceptos vitales, y éstos a su vez fueron reducidos, finalmente, a disposiciones congénitas para la conducta de la vida. De este modo la seguridad de la conducta de la vida se basaba en algo inaccesible e indemostrable. La regularidad de los órdenes de la vida se fundó, circularmente, en supuestos innatistas, los

cuales, sin embargo, no se podían demostrar más que a base de esos mismos órdenes de la vida, a base del

“consentimiento” de los pueblos. Así funda la filosofía de la vida de los romanos su idealismo de la personalidad. La conciencia cristiana determinó luego, como principio de este punto de vista, la trascendencia del espíritu, su independencia de todos los órdenes naturales. Pero esto no es más que una expresión simbólica de las experiencias de la voluntad en el sacrificio, en la superación del nexo natural de la motivación mediante la entrega de la vida, en la fuerza de verificación en la vida de un orden suprasensible. El ideal de los santos es prueba de sí mismo, pero tampoco es posible que se eleve con ninguna fórmula a conciencia lógica. Kant y la filosofía trascendental trataron de determinar esta voluntad ideal y de fundarla con validez universal. Se hizo valer, frente al curso del mundo, un absoluto como norma suprema y valor máximo. El intento fracasó.

Pero se renovó en el idealismo francés de la persona, desde Maine de Biran hasta Bergson, en la forma idealista de pragmatismo, tal como se presentó en William James y pensadores afines, y en la gran corriente alemana de la filosofía trascendental. Su poder es indestructible y sólo sus formas y demostraciones cambian. Este poder descansa en 150

una complexión vital propia de los hombres de acción y que reclama una regla fija para la adopción de fines.

Schiller es el poeta de este idealismo de la libertad lo mismo que Carlyle es su profeta e historiador.

...peleando sin descanso,

recorrió Alcides el áspero camino de la vida,

lucha con la hidra y al león embraza,

y, para salvar a los amigos, se precipita

sobre la maldita barca.

Todas las plagas y maldiciones de la tierra

la cólera implacable de la diosa

deposita en las espaldas del odiado

hasta el fin de la peregrinación.

Desnudándose de lo terreno,

escapa radiante el dios

por el límpido éter.

Regocijado con el raudo vuelo,

asciende alegremente

mientras la terrible pesadilla

se hunde y se hunde.

V. EL IDEALISMO OBJETIVO

Encontramos también una masa conexa de sistemas que se apartan de los dos tipos descritos. Constituyen el caudal principal de toda metafísica, se extienden por toda la historia de la filosofía y su estrecha relación con grandes fenómenos afines de la fe y del arte nos remite a una concepción del mundo que aparece en las religiones, en la creación artística y en el pensamiento metafísico.

1

Voy a circunscribir el ámbito en que este tipo se presenta dentro de la metafísica. La masa central de los sistemas filosóficos no puede ser asignada ni al naturalismo ni al idealismo de la libertad. Jenófanes, Heráclito y Parménides, y todo lo que les rodea, el sistema estoico, Giordano Bruno, Spinoza, Schaftesbury, Herder, Goethe, Schelling, Hegel,

Schopenhauer y Schleiermacher: todos estos sistemas muestran un destacado tipo común que se diferencia totalmente de los dos anteriores.

Se hallan enlazados entre sí por relaciones de dependencia y por la conciencia cierta de parentesco. El estoicismo sabía de su dependencia con respecto a Heráclito; Giordano Bruno ha empleado ampliamente los conceptos estoicos fundamentales; Spinoza se halla condicionado por la *stoa* y el círculo de pensamientos filosóficos cuyo centro lo constituye Giordano Bruno. Con Leibniz, y frente al rígido monismo de Spinoza, encuentra su expresión más perfecta la gran posición de conciencia del Renacimiento.

Después de la disolución de las formas sustanciales, no existe ya en el Renacimiento 151

ninguna realidad entre la conexión divina y las cosas singulares; el mundo es la

“explicación” de Dios; en él se ha desplegado en su ilimitada multiplicidad, y cada cosa singular espejea en su lugar el universo. Ésta es también la posición de conciencia de Leibniz; y si su dependencia de la situación conceptual de su época lo empuja a concebir la divinidad como un individuo y su dependencia de su cultura teológica lo lleva a colocar las relaciones con la teología en primer plano, su intuición fundamental resulta ser el panenteísmo y la consideración del universo como un todo singular en el que cada parte se halla determinada mediante el nexo significativo ideal del todo; éste es el nuevo gran pensamiento de su sistema. Se halla determinado, por completo, por la cuestión del sentido, la significación del mundo. Su hermano espiritual más próximo es Shaftesbury; se halla influido tanto por el estoicismo como por Giordano Bruno. Los grandes idealistas objetivos de Alemania viven en la esfera de influencia de Leibniz pero están condicionados también por Shaftesbury, a través del movimiento poético alemán, especialmente de Goethe y Herder, y su dependencia, con respecto a Spinoza, en parte directa, indirecta en parte a través del movimiento literario que les precede, ha sido ya demostrada y puede señalarse todavía con mayor amplitud. Así, pues, constituyen estos sistemas una conexión histórica cerrada tan firme como el naturalismo y el idealismo de la libertad.

También han expresado de la manera más definida su oposición con los otros dos tipos de concepción del mundo. ¡Con cuánta dureza condena Heráclito el materialismo de la masa! ¡Qué oposición más aguda entre la *stoa* y el sensualismo epicúreo! Pero al mismo tiempo tiene conciencia de su diferenciación de Platón y Aristóteles, como renovación del hilozoísmo. Giordano Bruno ha emprendido con una pasión inigualada la lucha contra toda forma de visión cristiana del mundo y de ideal cristiano de la vida. Esta misma pasión rezuma, de entre la cadena de conclusiones de Spinoza, en aquellos apéndices de estilo libre, que en un principio fueron redactados con independencia, en los que se vacía su temple de ánimo. Manifiestos y panfletos son redactados por Schelling y Hegel a cuenta del idealismo de la libertad, especialmente contra Kant, Fichte y Jacobi, como "filósofos de la reflexión". Y prescindiendo de las increpaciones de Schopenhauer, la *Crítica de la ética* de Schleiermacher no es, en el fondo, más que un gran escrito polémico contra la ética sensualista y contra la ética dualista y limitadora de Kant y Fichte, en favor del idealismo objetivo.

Cuando el método comparado sigue el rastro de estos indicios se da cuenta del parentesco de los diversos miembros del mismo grupo y de la estructura común que los combina en el tipo de una concepción del mundo. La conexión de proposiciones que constituye la estructura de este tipo abarca una posición metódico-gnoseológica de la conciencia, una fórmula metafísica, que contiene posibilidades diferentes para la formación de los sistemas metafísicos, y un principio de conformación de la vida.

2

152

La posición metódico-gnoseológica de la conciencia frente al enigma del mundo señalaba en la primera de las tres concepciones del mundo la marcha del conocimiento desde las uniformidades del mundo físico hasta las generalizaciones que hacían posible subordinar también los hechos espirituales a esta externa legalidad mecánica. Por el contrario, el idealismo de la libertad encontró el punto firme para una solución universal del enigma del mundo en los hechos de la conciencia; puso de relieve la existencia y verificabilidad de condiciones universales e irreductibles de la conciencia que producen con fuerza espontánea la conformación de la vida

y de la concepción del mundo sobre la materia de la realidad exterior. El tercer tipo de la actitud metódico-gnoseológica es del todo distinto.

Lo podemos comprobar lo mismo en Heráclito que en la *stoa*, en Giordano Bruno lo mismo que en Spinoza y en Shaftesbury, en Schelling, Hegel, Schopenhauer y Schleiermacher. Porque se funda en la complexión vital de estos pensadores. Decimos que una actitud es contemplativa, intuitiva, estética o artística cuando el sujeto descansa en ella del trabajo del conocimiento científico-natural y de la acción que transcurre en la conexión de nuestras necesidades, de los fines que nacen de ella y de su realización exterior. En esta actitud contemplativa se ensancha nuestro sentimiento de la vida y en él se experimentan personalmente la riqueza de la vida, su valor y la dicha de la existencia, en una especie de simpatía universal. Gracias a este ensanchamiento de nuestro yo en la simpatía universal llenamos y animamos la realidad entera de los valores que sentimos en nosotros, con la acción en que nos desvivimos y con las ideas supremas de lo bello, de lo bueno y de lo verdadero. Los estados de ánimo que en nosotros provoca la realidad los volvemos a encontrar en ella. Y en la medida en que ensanchamos nuestro sentimiento vital a los términos de una simpatía con el cosmos entero y experimentamos nuestra afinidad con todos los fenómenos de lo real, se aumenta la alegría de la vida y crece la conciencia de la propia fuerza. Ésta es la complexión anímica en la cual el individuo se siente uno con la conexión divina de las cosas y emparentado, así, a todos los miembros de esta conexión. Nadie ha expresado con mayor belleza que Goethe esta disposición de ánimo. Ensalza la dicha “de sentir”, “de gozar” la naturaleza. “No sólo permites la visita de sorpresa, sino que dejas contemplar su profundo seno como en el pecho de un amigo.

Conduces la serie de los vivos y me haces ver a mis hermanos en la pradera, en el aire y en el agua.”

Esta disposición de ánimo encuentra la resolución de todas las disonancias de la vida en una armonía universal de todas las cosas. El sentimiento trágico de las contradicciones de la existencia, el espíritu pesimista, el humor que capta realistamente la limitación y la angostura de los fenómenos, pero en cuyo fondo encuentra la victoriosa idealidad de lo real,

son no más que las etapas que nos llevan a cerciorarnos de una conexión universal del mundo y de la existencia.

La forma de captación de la realidad es en este idealismo objetivo siempre la misma.

No una coordinación de los casos por semejanza o uniformidad sino contemplación conjunta de las partes en un todo, potenciación de la conexión vital en una conexión cósmica.

153

El primero que entre los pensadores de este tipo meditó sobre su método filosófico fue, a lo que sabemos, Heráclito. Con profundidad elevó a conciencia la actitud contemplativa y expresó su oposición frente al pensamiento personificador de la fe, de la percepción sensible, que él aprecia tan poco por su aislamiento, y al conocimiento científico del mundo. El filósofo convierte en objeto de su meditación aquello que le es cercano, que le rodea constantemente, aquello donde encuentra siempre lo mismo. Estar en aquello que nos ocurre: de este modo se describe genialmente la meditación profunda en la cual los fenómenos del curso cósmico, que son tan obvios para la masa, se le convierten al filósofo verdadero en objeto de admiración y de meditación. En virtud de esta actitud contemplativa Heráclito concibe el curso del mundo como siempre el mismo, fluencia constante y corruptibilidad de todas las cosas y, sin embargo, como un orden inteligible en cada punto. Así se le resuelve el sentimiento trágico de la marcha incesante del tiempo, en la cual siempre es y deja de ser presente, en la conciencia de la permanente regularidad del universo de semejante río.

En el estoicismo domina también la concepción del universo como un todo a cuyo respecto las cosas singulares se comportan como partes y en el cual son mantenidas conexas por una fuerza unitaria. Ha renunciado a esa relación de subordinación de los hechos bajo unidades conceptuales abstractas que imperaba en Platón y Aristóteles, y, en lugar de la relación lógica de lo particular con lo universal, encontramos en su sistema la relación orgánica de un todo con sus miembros: de aquí aquella forma de consideración que Kant, con profundo sentido, puso en estrecha relación, en

calidad de intuición de la teleología inmanente de lo orgánico, con la forma de la intuición estética.

Y una vez que desaparecen la silogística escolástica y la sistemática del mundo que utilizó las formas sustanciales para fundar un mundo trascendente al servicio de la teología cristiana, surgen las mismas categorías de la concepción del mundo en la época de transición de la Edad Media a la moderna: el todo y sus partes, la individualidad de estas partes hasta lo más mínimo de ellas. Ya en Nicolás de Cusa encontramos esa fina concepción estética del universo según la cual la cosa singular refleja en su lugar el universo, como una contracción del todo. Spinoza es el representante de esta doctrina del universo uno y también la concepción del mundo de Leibniz, a pesar de su concepto de Dios, que se basa en su monadología y guarda relación con su tendencia teológica, ha surgido de esta complexión de ánimo. La conciencia gnoseológica plena de esta actitud contemplativa amanece en Schelling, Schopenhauer y Schleiermacher. La intuición intelectual de Schelling, la actitud estético-contemplativa, despojada de voluntad, de Schopenhauer, en la cual el sujeto ya no marcha conducido por el hilo del principio de razón a través de la relación de las cosas entre sí sino que destaca lo esencial en los fenómenos; finalmente, la religión de los *Discursos* de Schleiermacher como visión y sentimiento del universo: en estas diversas formas se expresan tan sólo aspectos diferentes de la misma actitud que es propia de este tipo de concepción del mundo.

3

154

De esta actitud resulta la fórmula metafísica común a toda esta clase de sistemas. Todos los fenómenos del universo son duales; vistos desde un lado, en la percepción externa, se nos dan como objetos sensibles y, como tales, se hallan en un contexto físico, mientras que, vistos desde dentro, llevan consigo una conexión vital, la cual es vivida en la que es propia a nuestro interior. Este principio se puede expresar también como parentesco de todas las partes del universo con el fundamento divino y entre sí. Corresponde al temple de ánimo de una simpatía universal, que experimenta en lo real, en lo que aparece en el espacio, la presencia de la divinidad. Esta conciencia de parentesco es el rasgo fundamental común a

la religiosidad de los indios, de los griegos y de los germanos, y en la metafísica da origen a la inmanencia de todas las cosas, como partes de un todo, en un fundamento cósmico unitario, y de todos los valores en un nexo significativo que compone el sentido del mundo. La contemplación, la intuición que en su vida revive la del todo, sea como quiera que interprete esta vida, experimenta en los fenómenos que se nos dan exteriormente una conexión divina, íntimamente viva. Por último, de la misma actitud se origina, por lo general, la concepción determinista; porque lo singular se encuentra determinado por el todo y la conexión de los fenómenos se concibe como la determinación interna, cualesquiera que sean los atributos que se le reconozcan.

4

Lo que en esta fórmula del idealismo objetivo se contiene como índole de la conexión cósmica la religión, la poesía y la metafísica lo expresan sólo simbólicamente. Es sencillamente incognoscible. La metafísica destaca de la vida del sujeto, de la conexión vital de la persona sólo aspectos aislados, y los proyecta en lo inmenso como conexión cósmica. Así surge también una dialéctica incesante que va avanzando de sistema en sistema, hasta que, después de agotar todas las posibilidades, se reconoce el carácter insoluble del problema.

¿Es este fundamento del mundo razón o voluntad? Si lo definimos como

pensamiento, necesita de una voluntad para que nazca algo. Si lo concebimos como voluntad, presupone un pensamiento determinador de fines. Pero la voluntad y el pensamiento no se dejan reducir a una misma cosa. Aquí termina el pensar lógico sobre el fundamento del mundo, y no queda más que el reflejo de la vida en él por medio de la mística. Si se figura ese fundamento del mundo como personal, esta metáfora postula que se lo limite mediante determinaciones concretas. Si se aplica a ese fundamento la idea de lo infinito, desaparecen de nuevo todas sus determinaciones y no queda más que lo insondable, lo inaprehensible, la oscuridad de la mística. Si es consciente, entra en la oposición de sujeto y objeto, y de lo inconsciente no podemos pensar cómo puede sacar de sí lo consciente como algo superior; nos encontramos de nuevo ante algo incomprensible. No podemos pensar cómo de la unidad cósmica se puede

originar lo múltiple, de lo eterno lo mudable: lógicamente es inconcebible. Y con la palabra mágica de “identidad” no se hace más comprensible la relación entre el ser y pensar, entre extensión y pensamiento. Así pues, tampoco de estos sistemas metafísicos nos queda 155

más que una complexión de ánimo y una concepción del mundo. Goethe ha expresado con la máxima belleza esta concepción del mundo:

¡Qué Dios, el que sólo empujara desde fuera,

e hiciera girar al todo sobre su dedo!

Le cuadra mejor mover al mundo desde dentro,

entrañada la naturaleza en Él, Él en la naturaleza,

y así lo que en ella vive, teje y es

nunca pierde su fuerza, su espíritu.

156

157

1 Este ensayo es una elaboración del que hemos titulado “La filosofía y el enigma de la vida” y aunque apareció en 1911 creemos que es anterior a la “Esencia de la filosofía” donde confluyen las dos direcciones de la investigación que apuntan en “La filosofía y el enigma de la vida” y en “Filosofía de la filosofía”: concepción del mundo y función de la filosofía. [T.]

158

LA ESENCIA DE LA FILOSOFÍA

(1907)

INTRODUCCIÓN

Estamos acostumbrados a abarcar ciertos productos espirituales, originados en gran número, a través de la historia, en diferentes naciones, bajo la "representación general" [1]

de filosofía. Surge el concepto de filosofía cuando expresamos con una fórmula abstracta lo común a estas realidades que el uso del lenguaje señala como filosofía o como filosóficas. Lograría este concepto su máxima perfección si llegara a expresar adecuadamente la esencia de la filosofía. Semejante concepto esencial nos ofrecería la ley formativa que opera en el nacimiento de cada sistema filosófico y pondría en evidencia las relaciones de afinidad existentes entre los hechos particulares subordinados al mismo.

La solución de esta tarea ideal es sólo posible en caso de que lo que designamos como "filosofía" o "filosófico" albergue, efectivamente, ese contenido general, de suerte que en todos los casos particulares opere una misma ley formativa y una conexión interna abarque todo el campo señalado por el nombre. Cuantas veces se habla de esencia de la filosofía se piensa esto mismo. Con el nombre de filosofía se alude a un objeto general; se supone que, tras la diversidad de los hechos correspondientes, existe una conexión espiritual que representaría el fundamento unitario y necesario de los hechos empíricos diversos que nos muestra la filosofía, la regla de sus cambios y el principio ordenador que articularía su multiformidad.

¿Es posible hablar de una "esencia de la filosofía" en este sentido riguroso? No es una cosa obvia: las palabras "filosofía" y "filosófico" nos ofrecen tantos significados diversos según el tiempo y el lugar y tan dispares son las formaciones espirituales a las que sus creadores han puesto esa etiqueta que muy bien podría parecernos que las diferentes épocas han aplicado el bello nombre helénico de "filosofía" a productos espirituales siempre distintos. Pues unos entienden por filosofía la fundación de las ciencias particulares; otros amplían el concepto y añaden a esta fundación la tarea de derivar de ella la conexión entre esas ciencias; hay quienes limitan la filosofía a la conexión de las ciencias particulares; también suele definirse como "la ciencia del espíritu", la ciencia de la "experiencia interna"; y, por último, no son pocos los que la conciben como el esclarecimiento de lo que atañe a la conducta de la vida o como la ciencia de los valores universales. ¿Dónde se halla el vínculo interno que enlace entre sí concepciones tan diversas,

encarnaciones tan diferentes de la filosofía, que nos ofrezca el ser unitario de la misma? Si no es posible encontrar semejante vínculo, entonces nos hallamos ante aportaciones de índole diversa que se presentan como una necesidad de la cultura bajo condiciones históricas cambiantes y que sólo exteriormente y por el azar histórico de la asignación del nombre se nos exhiben con una caracterización común.

Esto quiere decir que, en tal caso, tendríamos “filosofías” pero no “filosofía”. Pero 159

entonces tampoco la historia de la filosofía poseerá ninguna unidad íntima y necesaria.

En virtud del concepto que cada uno de los historiadores de la filosofía se forme de ella a tenor de su propio sistema, esa historia se nos presentará siempre con contenido y amplitud diversos. Unos nos la presentarán como un avance en el sentido de una fundación cada vez más honda de las ciencias particulares, otros como la progresiva reflexión del espíritu sobre sí mismo, finalmente habrá quienes la consideren como la creciente comprensión científica de la experiencia vital o de los valores de la vida. Para poder decidir en qué medida se puede hablar de una esencia de la filosofía hay que pasar de las determinaciones conceptuales de los diferentes filósofos al hecho histórico de la filosofía misma: éste es el que nos ofrece el material para el conocimiento de lo que es filosofía; y el resultado de este proceso inductivo podrá ser comprendido luego más profundamente en su “legalidad”.

¿Según qué método podrá resolverse la tarea que consiste en determinar la esencia de la filosofía partiendo de los hechos históricos? Se trata de un problema metódico general de las ciencias del espíritu. En ellas los sujetos de todas los predicados son las unidades de vida, socialmente relacionadas entre sí. En primer lugar, las personas individuales.

Movimientos expresivos, palabras, acciones, son otras tantas manifestaciones de las mismas. Y es tarea de las ciencias del espíritu “revivir” estas manifestaciones y captarlas mentalmente. La conexión psíquica que se expresa en estas manifestaciones permite señalar en ellas algo típico recurrente y ordenar los momentos de vida singulares en la

conexión de las fases de la vida y, finalmente, de la unidad de vida. Pero los individuos no se dan aislados, sino que se hallan relacionados entre sí en familias, en otras asociaciones más complicadas, en naciones, épocas, finalmente, en la humanidad misma.

El carácter teleológico de estas organizaciones singulares permite los modos típicos de captación de las ciencias del espíritu. Sin embargo, ningún concepto agota el contenido de estas singularidades y tan sólo nos es permitido vivir, comprender y describir la diversidad de lo que intuitivamente se nos da en ellas. También su trabazón en el transcurso histórico es algo singular e inagotable para el pensamiento. Pero las formaciones, las composiciones de lo singular no son algo arbitrario. No hay ninguna de ellas que no sea expresión de la vivida unidad estructural de la vida individual y colectiva.

No existe ningún relato del hecho más simple que no trate de hacerlo comprensible subordinándolo a representaciones o conceptos generales de actividades psíquicas; ninguno que, valiéndose de las representaciones o conceptos generales disponibles, no haya trabado, completándolo, aquello que en la percepción se presenta como aislado, en una conexión tal como la ofrece la vivencia propia; ningún relato que, mediante selección y enlace, no reúna detalles sueltos en algo significativo y lleno de sentido, a tenor de las experiencias accesibles sobre valores vitales, valores útiles, fines. El método de las ciencias del espíritu implica la interacción constante de la vivencia y del concepto. Los conceptos de las ciencias del espíritu encuentran “cumplimiento” en la revivencia de las conexiones estructurales individuales y colectivas, así como, por otra parte, la revivencia directa se eleva a conocimiento científico por medio de las formas generales del pensamiento. Cuando estas dos funciones de la conciencia científico-espiritual 160

concuerdan, captamos entonces lo esencial del desarrollo humano. Ningún concepto puede entrar en esta conciencia que no se haya formado en la plenitud íntegra de la revivencia histórica, nada general que no sea expresión esencial de una realidad histórica.

Naciones, épocas, series evolutivas históricas; lejos de imperar la pura arbitrariedad en estas formaciones, tratamos en ellas, vinculados a la

necesidad de la revivencia, de elevar a términos de claridad lo esencial de los hombres y de los pueblos. Se desconoce, pues, por completo el interés con que el hombre de pensamiento aborda el mundo histórico cuando se considera que la formación conceptual no es en este campo más que un medio auxiliar para reproducir y exponer lo singular; por encima de toda copia y estilización de lo fáctico y singular el pensamiento se afana por llegar al conocimiento de lo esencial y necesario: pretende comprender la conexión estructural de la vida individual y social; adquirimos poder sobre la vida social en la medida en que podemos captar, y utilizar, regularidad y conexión. La forma lógica en que cobran expresión semejantes regularidades es la de proposiciones cuyos sujetos son generales lo mismo que sus predicados.

Entre los numerosos conceptos generales que a este propósito funcionan como sujetos en las ciencias del espíritu se encuentran los de filosofía, arte, religión, derecho, economía. Su carácter se halla determinado por el hecho de que no sólo expresan una realidad que aparece en una pluralidad de sujetos, por lo tanto, algo uniforme, general que se repite en ellos, sino también una conexión interna en que se hallan enlazadas las diferentes personas en virtud de esa realidad peculiar. Así la expresión “religión” no designa solamente una realidad general, algo así como una relación viva de la conexión psíquica con fuerzas invisibles, sino también una conexión común en la que los individuos se entrelazan en actos religiosos y en la cual adoptan una posición diferenciada en lo que respecta a las realizaciones religiosas. Por lo tanto, los hechos que conciernen a los individuos a los que se atribuye religión, filosofía, o arte muestran una relación dual: se presentan como lo particular bajo lo general, como casos de una regla y, al mismo tiempo, se traban en un todo, en calidad de partes, en virtud de esa regla. La razón de esto la veremos más tarde, cuando consideremos la doble dirección que adopta la formación conceptual psicológica.

La función que estos conceptos generales desempeñan en las ciencias del espíritu es muy importante. Porque en ellas, lo mismo que ocurre en las ciencias naturales, la captación de regularidades se hace posible únicamente al destacar de la intrincada urdimbre en que se nos ofrece el mundo histórico-social-humano conexiones diversas en las que podemos acusar presencia de uniformidades, estructura interna y desarrollo.

También en las ciencias del espíritu el primer paso para los grandes descubrimientos se realiza con el análisis de la compleja realidad empírica que nos es dada. Esta tarea la abordan en primer lugar las representaciones generales en las que ya se hallan separadas tales conexiones, cuya presencia eventual caracterizan por los rasgos comunes, y que colocamos de este modo unas junto a otras destacándolas de la compleja realidad. En la medida en que, gracias a las representaciones generales, se haya llevado a cabo adecuadamente semejante demarcación, los sujetos generales que así surgen pueden ser 161

portadores de un círculo cerrado de verdades fecundas. Y ya en esta etapa se establecen para lo expresado por esas nociones comunes nombres como religión, arte, filosofía, ciencia, economía, derecho.

El pensamiento científico tiene como base el esquematismo contenido en estas

“representaciones generales”. Pero ha de someterlas a examen. Porque es peligroso para las ciencias del espíritu acoger estas representaciones generales, pues el hallazgo de uniformidades y la articulación depende del supuesto de que, efectivamente, sean expresión verdadera de un contenido unitario. Por eso la finalidad de la formación conceptual en este campo consiste en encontrar la esencia de la cosa que es ya determinante en la representación general y en la asignación de nombre, para de este modo ajustar la representación general indeterminada, acaso defectuosa, y elevarla a unívoca determinación. Ésta es también la tarea que se nos plantea en relación con el concepto y la esencia de la filosofía.

¿Cómo podremos fijar el procedimiento según el cual marchar con paso seguro de la

representación general, y del nombre asignado, al concepto de la cosa misma? Parece como si la formación conceptual entrara en un círculo vicioso. El concepto de filosofía, lo mismo que el de arte, religión o derecho, puede ser hallado únicamente deduciendo de los hechos que lo componen las relaciones entre las características que constituyen el concepto. Con esto se supone ya que ha recaído una decisión sobre qué hechos psíquicos han de ser considerados como filosofía. Pero tal decisión

podría adoptarla el pensamiento caso de estar ya en posesión de características suficientes para marcar los hechos con el carácter de filosóficos. Parece, pues, que antes de comenzar a formar el concepto de filosofía hay que saber qué es ella.

La cuestión metódica estaría resuelta inmediatamente si estos conceptos pudieran deducirse de verdades más generales: en ese caso las conclusiones sacadas de los hechos particulares servirían tan sólo de complemento. Ésta ha sido la opinión de muchos filósofos, sobre todo de la escuela especulativa alemana. Pero mientras estos filósofos no se pongan de acuerdo sobre una deducción de validez universal o no consigan que sea reconocida por todos una determinada intuición, tendremos que contentarnos con las conclusiones obtenidas por un método empírico que, basándose en los hechos, trata de encontrar su contenido unitario, es decir, la legalidad genética que se manifiesta en los fenómenos que constituyen la filosofía. Este método tiene que partir del supuesto de que, tras el nombre con que se encuentra, se esconde un contenido unitario, de tal suerte que si el pensamiento parte del círculo de fenómenos calificados de filosofía o filosóficos no lo hace en vano. La validez de este supuesto tendrá que ser probada por la investigación misma. A base de los hechos designados con el nombre de filosofía o de filosóficos obtiene un concepto esencial, y este concepto tiene que hacer posible luego la explicación de la atribución del nombre a los hechos. En la esfera de conceptos tales como filosofía, religión, arte, ciencia, se nos ofrecen dos puntos de partida: la afinidad de los diversos hechos y la conexión en que se encuentran enlazados. Y como la naturaleza particular de cada uno de estos conceptos-sujetos resulta fecunda para la diferenciación de los métodos, tenemos en nuestro caso la ventaja especial de que la filosofía logra muy 162

pronto la conciencia de su propio hacer. Por eso nos encontramos con una gran riqueza de intentos de una determinación conceptual como la que nosotros ensayamos; son expresión de lo que cada uno de los filósofos, condicionado por una situación cultural dada y orientado por su propio sistema, ha considerado como filosofía; de aquí que tales definiciones resulten como abreviaturas de lo característico de una forma histórica de la filosofía: nos permiten ver la interna dialéctica con que la filosofía ha recorrido las posibilidades de su posición dentro de la conexión de la

cultura. Es menester aprovechar cada una de estas posibilidades para la determinación conceptual de la filosofía.

El círculo vicioso que supone el método de la determinación conceptual de la filosofía es inevitable. Existe, realmente, una gran incertidumbre respecto a los límites según los cuales corresponde a los sistemas el nombre de filosofía y a los trabajos la calificación de filosóficos. Sólo se puede superar esta incertidumbre comenzando por establecer determinaciones seguras, aunque sean insuficientes, de la filosofía, prosiguiendo de estas a otras nuevas determinaciones que vayan agotando poco a poco el contenido del concepto de la filosofía. El método habría de consistir, por lo tanto, en ir perfilando cada vez con mayor rigor los rasgos esenciales de la filosofía mediante procedimientos diversos, ninguno de los cuales pretenderá suministrar una solución completa y universalmente válida, para de este modo ir demarcando con mayor exactitud el ámbito de los hechos que caen bajo ella, hasta concluir, finalmente, de la vida misma de la filosofía, la razón por la cual quedan fuera de ella ciertos dominios marginales que no permiten un deslinde neto. Lo primero que habrá que hacer será fijar el contenido común de aquellos sistemas respecto a los cuales todo el mundo encuentra que corresponden a la “representación general” de filosofía. Luego se puede utilizar el otro aspecto que ofrece el concepto, la pertenencia de los sistemas a una conexión, para probar el resultado y completarlo con una visión más honda. Con esto tenemos la base para investigar la relación de los rasgos esenciales de la filosofía así obtenidos con la conexión estructural del individuo y de la sociedad, para considerar la filosofía como una función viva del individuo y de la sociedad y reunir de este modo los diferentes rasgos en un concepto esencial partiendo del cual se pueda comprender la relación de cada uno de los sistemas con la función de la filosofía, colocar en su lugar los conceptos sistemáticos acerca de la filosofía y hacer cada vez más claros los límites fluyentes de su ámbito. Éste es el camino que vamos a seguir nosotros.

PRIMERA PARTE

MÉTODO HISTÓRICO PARA DETERMINAR LA ESENCIA DE LA FILOSOFÍA

I. PRIMERAS DETERMINACIONES ACERCA DEL CONTENIDO GENERAL

Existen sistemas filosóficos que se han impuesto con ventaja a la conciencia de la humanidad y en los cuales se ha solido orientar el juicio para saber qué sea filosofía.

Demócrito, Platón, Aristóteles, Descartes, Spinoza, Leibniz, Locke, Hume, Kant, Fichte, 163

Hegel, Comte han creado sistemas de este tipo. Tales sistemas presentan rasgos comunes y con ellos adquiere el pensamiento un criterio para saber en qué medida podrán acogerse otros sistemas dentro del campo de la filosofía. Tenemos, en primer lugar, que podemos fijar en ellos rasgos de naturaleza formal. Es igual cuál sea el objeto de cada uno de esos sistemas o el método que siga: a diferencia de las ciencias particulares, se fundan en toda la amplitud de la conciencia empírica que se presenta como vida, experiencia, ciencias empíricas, y de este modo tratan de resolver su problema. Revisten el carácter de universalidad. A esto corresponde su afán de trabar lo disperso, de crear una conexión y de extenderla, sin reparo alguno, a los dominios de las ciencias particulares. El otro rasgo formal de la filosofía consiste en su exigencia de un saber de validez universal. A esto obedece el afán de buscar el fundamento hasta alcanzar el punto último donde asentar la filosofía. A quien ahonda en los sistemas clásicos de la filosofía con un método comparado le surge, al principio con perfiles borrosos, la visión de la copertenencia concreta de los sistemas. Las confesiones de los filósofos sobre su propia obra, que bien merecen ser reunidas, nos muestran cómo la juventud de todos los pensadores se halla ocupada por la lucha con el enigma de la vida y del mundo, y esta relación con el problema del mundo se hace valer en cada sistema de un modo propio y las propiedades formales de los filósofos muestran una trabazón secreta con la profunda orientación hacia la sólida conformación de la personalidad, hacia la imposición de la soberanía del espíritu, hacia esa condición intelectual que pretende elevar a conciencia todo hacer y no tolera la oscuridad de la mera actitud que no se da cuenta de sí misma.

II. INFERENCIA HISTÓRICA DE LOS CARACTERES ESENCIALES DE LA FILOSOFÍA PARTIENDO DE

LA CONEXIÓN DE LOS SISTEMAS

Se nos ofrece ahora un método que permite una visión más profunda en la conexión interna de estos caracteres, explica las diferencias en las determinaciones conceptuales de la filosofía, asigna a cada una de estas fórmulas su lugar histórico y delimita con mayor rigor la amplitud del concepto.

En el concepto de la filosofía tenemos no sólo un contenido general sino también su conexión, una conexión histórica. Los filósofos se orientan directamente por el enigma del mundo y de la vida y los conceptos que forman de la filosofía nacen de este hecho: toda posición que el espíritu filosófico va adoptando en su curso se retrotrae a esta cuestión fundamental, todo trabajo filosófico vivo nace en esta continuidad y el pasado de la filosofía actúa en cada pensador de tal suerte que también cuando desespera de la solución del gran enigma es ese pasado quien le condiciona para ésta su nueva posición.

Tenemos, pues, que todas las posiciones de la conciencia filosófica, todas las determinaciones conceptuales de la filosofía en que cobran expresión estas posiciones, constituyen una conexión histórica.

1. Creación del nombre en Grecia y lo que con este nombre se designó

164

La profunda conexión entre religiosidad, arte y filosofía en que vivían los orientales desemboca en Grecia en las aportaciones diferentes de estas tres formas de la creación espiritual. Su espíritu luminoso, consciente, separa a la filosofía de su vinculación con la religiosidad y con el simbolismo vidente de los poemas emparentados con la filosofía o con la religiosidad. Su plástica fuerza intuitiva tuvo como efecto la formación separada de especies de creaciones espirituales. Así nace entre los griegos, al mismo tiempo, la filosofía, su concepto y la expresión φιλοσοφία. Heródoto señala como σοφός a todo el que ha destacado en una actividad espiritual superior. El nombre de σοφιστής lo aplica a Sócrates, a Pitágoras y a otros viejos filósofos, y Jenofonte lo emplea para los filósofos físicos. El nombre compuesto φιλοσοφεῖν significa en el uso del lenguaje de la época de

Heródoto y Tucídides en primer lugar el amor a la sabiduría en general y la búsqueda de ella: representaría la nueva actitud espiritual en Grecia. Porque a esta palabra le atribuye el griego el significado de buscar la verdad por la verdad misma, según un valor independiente de toda aplicación práctica. Así tenemos en Heródoto que Creso dice a Solón, en aquella típica exposición del antagonismo entre la voluntad oriental de poder y el nuevo *ethos* griego: ha oído que Solón φιλοσοφέων ha recorrido, θεωρίης εἵνεκεν —una explicación del "filosofando"—, muchos países. La misma expresión emplea Tucídides en la oración fúnebre de Pericles para significar un rasgo fundamental del espíritu ático de entonces. La escuela socrática es la que ha utilizado por primera vez la palabra

"filosofía" como expresión técnica de cierto campo de la actividad espiritual. La atribución de este hecho a Pitágoras sólo transfiere una tradición socrático-platónica. Y, en verdad, el concepto de filosofía nos ofrece en la escuela socrático-platónica una dualidad notable.

Según Sócrates no es la filosofía sabiduría sino amor y búsqueda de ella, pues la sabiduría misma se la han reservado los dioses para sí. La conciencia crítica que en Sócrates, y todavía con más hondura en Platón, fundamenta el saber, le impone al mismo tiempo límites. Platón es el primero que, siguiendo indicaciones de los antiguos, especialmente de Heráclito, ha elevado a conciencia la esencia del filosofar. Partiendo de las experiencias de su propio genio filosófico describe el afán filosófico y su despliegue en el saber filosófico. Toda vida grande surge del entusiasmo, que se funda en la naturaleza superior del hombre. Como estamos aprisionados en el mundo sensible, esta naturaleza superior se manifiesta en un anhelo infinito. El eros filosófico marcha, a través de diversas etapas, desde el amor a las bellas figuras hasta el amor al saber de las ideas.

Pero nuestro saber sigue siendo, también en esta etapa última, no más que una hipótesis que tiene por objeto las esencias inmutables que se hallan verificadas en la realidad, pero nunca logra la conexión causal que, desde el bien sumo, se extiende hasta las cosas singulares en las que contemplamos lo eterno. En este gran anhelo, al que nunca satisface nuestro saber, tenemos el punto de partida para la relación interna de la filosofía con la religiosidad, que vive en la plenitud de lo divino.

El otro elemento que, según el concepto socrático-platónico, contiene la filosofía alude a su aportación positiva. La captación de este elemento tuvo efectos todavía más generales. Filosofía significa la orientación hacia el saber, saber en su forma más rigurosa: 165

como ciencia. Validez universal, carácter determinado, retroceso para buscar los títulos de legitimidad de todos los supuestos: he aquí las exigencias que se le plantean a todo saber. Porque era menester poner fin al incesante juego soñador de las hipótesis metafísicas no menos que al escepticismo de la ilustración. Y tanto en Sócrates como en los primeros diálogos de Platón la reflexión filosófica se extiende a todo el campo del saber en consciente oposición a su limitación al conocimiento de la realidad. Abarcaba también la fijación de valores, de reglas y de fines. Esta concepción va cargada de una sorprendente hondura; la filosofía es esa perspicacia, esa reflexión circunspecta que eleva a conciencia de validez universal todo hacer humano. Representa la autognosis del espíritu en la forma de pensamiento conceptual. La acción del guerrero, del político, del poeta o del religioso puede perfeccionarse únicamente cuando la práctica está dirigida por el saber acerca de este hacer. Y como toda acción requiere la fijación del fin y el fin último reside en la eudemonía, el saber acerca de ésta, acerca de los fines y de los medios necesarios que ella reclama, representa lo más poderoso en nosotros y no hay fuerza del oscuro instinto o de la pasión que pueda imponerse si el saber nos muestra que la eudemonía resulta perturbada por estas potencias oscuras. Sólo, pues, el imperio del saber puede elevar al individuo a la libertad, y a la sociedad a la eudemonía que le es peculiar. Los diálogos socráticos de Platón emprenden la solución del problema de la vida sobre la base de este concepto. Y por lo mismo que no era posible elevar a un saber universal la vida, con su afán por la eudemonía, con el poder de las virtudes en que ésta se verifica, estos diálogos debían terminar negativamente. Era insoluble la disputa de la escuela socrática. Con hondura y justeza capta Platón en la *Apología* estos dos aspectos de la persona de Sócrates: en qué forma aborda el problema de la validez universal del saber y cómo el no saber es su resultado. Este concepto de la filosofía según el cual trata de elevar a saber el ser, los valores, los bienes, los fines, las virtudes y tiene así como objetos suyos lo verdadero, lo bello y lo bueno, es el resultado primero de la reflexión de la

filosofía sobre sí misma: su acción fue inmensa y contenía, ciertamente, el núcleo del verdadero concepto esencial de la filosofía.

El concepto socrático-platónico de la filosofía sigue operando en la clasificación que de la misma hace Aristóteles. Según él, la filosofía se divide en ciencia teórica, poética y práctica; es teórica cuando su principio y meta lo constituye el conocer, poética cuando su principio reside en la facultad artística y su meta en una obra que hay que realizar, y es práctica cuando su principio lo constituye la voluntad y su meta la acción en cuanto tal. La poética no abarca sólo la teoría del arte sino cualquier saber de índole técnica que encuentre su fin no en la energía de la persona sino en la producción de una obra exterior.

Pero Aristóteles no ha articulado en realidad su filosofía según esta división de inspiración platónica. Con él se hace valer un concepto diferente. Para él ya la filosofía no representa la potenciación máxima de la personalidad y de la sociedad humana mediante el saber: busca el saber por el saber mismo y la actitud filosófica se le caracteriza por la actitud teórica de la conciencia. Como la realidad cambiante y, sin embargo, racional se funda en el pensamiento inmutable y beato de la divinidad, que no 166

posee fin y objeto alguno fuera de sí misma, así también la más alta realidad entre estas realidades cambiantes, la razón humana, encuentra su función suprema en la actitud puramente teórica, que sería la más perfecta y feliz para el hombre y esto es, precisamente, la filosofía, pues funda y abarca todas las ciencias. Crea una teoría del saber como fundamento de cualquier tipo de trabajo científico, y el centro lo constituye una ciencia universal del ser: “filosofía primera”, para la que la escuela compuso el término de “metafísica”; en la concepción teleológica del mundo que se desarrolla en esta filosofía primera se funda en último término la conexión de las ciencias que, partiendo del conocimiento de la naturaleza y a través de la doctrina del hombre, alcanza a determinar el fin último de los individuos y la sociedad. Y el nuevo principio aristotélico del fin que actúa causalmente hace también posible someter al pensamiento lo cambiante de la realidad empíricamente dada. Así nace el nuevo concepto de la filosofía: como unidad de las ciencias reproduce la conexión real objetiva en conceptos que abarcan desde el conocimiento de Dios hasta el de los fines del hombre.

A la subordinación griega de las ciencias particulares a la filosofía corresponde la organización de las escuelas filosóficas. Estas escuelas no sólo eran el centro de la discusión sobre los principios sino también los talleres de la investigación positiva. En pocas generaciones se constituye en estas escuelas toda una serie de ciencias naturales y de ciencias del espíritu. Hay motivos para creer que ya antes de Platón ha existido algún orden y continuidad en la enseñanza y en el trabajo común, y no sólo entre los pitagóricos sino también entre los discípulos de pensadores más antiguos. A la clara luz de la historia auténtica se nos presentan la Academia y la escuela peripatética como asociaciones jurídicamente ordenadas en las cuales la unidad del pensamiento filosófico fundamental mantiene en un haz las ciencias particulares y la pasión del conocimiento de la verdad comunica vida y trabazón a todo trabajo positivo: ejemplo inigualado de poder creador de una organización semejante. La escuela platónica fue durante un tiempo centro de la investigación matemática y astronómica; pero el trabajo científico más fuerte que se haya realizado jamás en un tiempo tan limitado y en un solo lugar lo llevó a cabo la corporación en torno a Aristóteles. Las ideas fundamentales de la estructura teleológica y del desarrollo, los métodos de descripción, análisis y comparación, condujeron a esta escuela a la constitución de ciencias naturales analíticas y descriptivas así como al establecimiento de la política y de la teoría del arte.

En esta organización de las escuelas de filosofía ha encontrado su expresión máxima el concepto griego de la filosofía como ciencia total. Ocurrió esto mientras se hacía valer aquel aspecto de la esencia de la filosofía por el cual una tarea común traba en una aportación común a los que filosofan. Porque cuando la misma finalidad trabaja en una serie de personas se establece entre los individuos una conexión. A esto se añade, en la filosofía, la fuerza asociadora que supone su dirección por el saber universal y válido para todos.

La dirección unitaria del trabajo científico, que encontró su máxima expansión en la escuela de Aristóteles, se disgregó, lo mismo que el imperio de Alejandro. Las ciencias particulares cobran su independencia. Se rompió el vínculo que las mantenía en un haz.

Los sucesores de Alejandro fundaron institutos fuera de las escuelas filosóficas, poniéndolos al servicio del trabajo particular de las ciencias. Aquí tenemos un primer factor que coloca a la filosofía en una posición distinta. Las ciencias particulares fueron ocupando poco a poco todo el campo de lo real, en una marcha que se ha reanudado en la época moderna y que todavía no ha llegado a su término. Cuando la filosofía había conducido un campo de la investigación al nivel de madurez, este campo se desprendía de ella. Así le ocurrió, primeramente, con las ciencias de la naturaleza; en la época moderna prosiguió este proceso de diferenciación: con Hugo Grocio se hizo independiente la ciencia general del derecho y con Montesquieu la teoría comparada del estado; en la actualidad acusamos este mismo afán emancipador entre los psicólogos, y como la ciencia general de la religión, la ciencia del arte, la pedagogía, la ciencia social se fundan en el estudio de los hechos históricos y de la psicología, su posición respecto a la filosofía tiene que oscilar. Este desplazamiento continuado y creciente en las relaciones de poder que se dan dentro del campo del saber iba imponiendo desde fuera a la filosofía la tarea de delimitar de nuevo su campo. Pero en su propio desarrollo interno había factores que influyeron con más fuerza en este sentido.

Pues precisamente de la cooperación de este factor externo con las fuerzas que operaban desde dentro surgió ese cambio en la posición de la filosofía que se va desenvolviendo desde la aparición de los escépticos, epicúreos y estoicos hasta los trabajos de Cicerón, Lucrecio, Séneca, Epicteto y Marco Aurelio. Dentro de las nuevas relaciones de poder que se ofrecen en el campo del saber se hacen valer el fracaso del conocimiento metafísico del mundo, la expansión del espíritu escéptico y una afición creciente a la interioridad en los pueblos senescentes: se desarrolló la *filosofía de la vida*.

Tropezamos en ella con una nueva posición del espíritu filosófico que habría de ser de la mayor importancia para el futuro. Sin embargo, se mantuvo el problema del gran sistema en toda su amplitud. Pero la exigencia de su solución universal fue encarada cada vez con más flojera. La distribución de peso entre las diversas tareas fue diferente; el problema de la conexión cósmica se subordinó al del valor y fin de la vida; en el sistema estoico romano, el más eficaz que haya visto el mundo, ocupa el primer plano la virtud personalizadora de la filosofía. Son otros la

estructura de la filosofía, el orden y la relación de sus partes. A este cambio en la posición de la filosofía correspondió también la aparición de nuevas determinaciones conceptuales de la misma. La filosofía, en este nuevo giro representado por Cicerón, es “maestra de la vida, inventora de las leyes, introductora en toda virtud”, y Séneca la define como la teoría y el arte de la justa conducta de la vida. Con éste tenemos que la filosofía es un temple vital y no pura teoría y por eso se emplea con gusto la expresión “sabiduría”. Pero si pasamos del nuevo concepto de la filosofía a la posición de la misma de que es expresión, veremos que se ha desarrollado en perfecta continuidad a partir de los grandes sistemas metafísicos y que tan sólo su problema es el que se presenta bajo condiciones nuevas.

Después que ese carácter de insondable profundidad propio de la esencia de las cosas condujo hacia la religión al mundo senescente, la filosofía ha vivido durante siglos subordinada a ésta y con pérdida de su verdadero ser; la actitud que adoptó frente al 168

problema de un saber universalmente válido y los conceptos que engendró no pertenecen ya a la línea pura del desarrollo de su esencia. Ya hablaremos de esto en la teoría acerca de las capas intermedias entre filosofía y religión.

2. Las formas de la filosofía en la época moderna tal como se expresan en los

conceptos de aquélla

Cuando después de los preparativos hechos por el Renacimiento —en cuyos dominios rigieron en la cultura un arte secularizador, una literatura del mismo sesgo y una libre filosofía de la vida que les era afín— se constituyeron definitivamente las ciencias de la naturaleza y las de la sociedad revistieron por primera vez, gracias al sistema natural, el carácter de una conexión sustentada por una idea, cuando las ciencias empíricas comenzaron a realizar el conocimiento del universo con arreglo a sus métodos, se produjo en el siglo XVII un nuevo reparto de fuerzas en el mundo espiritual. El ansia por un saber riguroso y universalmente válido y el afán de transformar el mundo mediante él hizo presa en los pueblos que iban a la cabeza: en ellos las ciencias particulares y la filosofía marchaban juntas y se enfrentaron ásperamente con la realidad, descuidando el arte, la

literatura y la filosofía de la vida; por eso la dirección en el sentido del conocimiento objetivo del mundo con validez, que había dominado en los grandes sistemas de la Antigüedad, fue seguida en las nuevas condiciones con mayor conciencia del fin y de una manera más metódica. Por eso cambió también el carácter y el concepto de la metafísica. Había pasado a través de la duda, había pasado de la posición ingenua ante el mundo a la captación consciente de las relaciones del pensamiento con el mundo; se separa de las ciencias particulares en virtud de la conciencia de su método particular.

También ahora encuentra su objeto propio en el ser, que no se nos da en ninguna ciencia particular en cuanto tal; pero en la exigencia metódica de una rigurosa validez universal y en la conciencia progresiva del método metafísico encontramos un factor distintivo de su nuevo desarrollo. Aquella exigencia la enlaza con las ciencias físico-matemáticas y el carácter metódico de universalidad y de fundación última la separa de ellas. Conviene, pues, fijar el método correspondiente a esta nueva conciencia metódica.

a) El nuevo concepto de la metafísica. Después de haber fundamentado la mecánica trató Descartes de aplicar su nuevo método constructivo a la determinación de la esencia de la filosofía. La primera característica de este método, en oposición con el de las ciencias particulares, radicaba en la consideración más general posible del problema y en el retroceso de los primeros supuestos del mismo hacia un principio supremo. En esta empresa consiguió prestar a ciertos caracteres fundamentales implicados por la esencia de la filosofía una expresión más completa que la de cualquier sistema anterior. Pero su genial peculiaridad consiste en el método con que lo hizo. Las ciencias físico-matemáticas contienen supuestos que están más allá de los ámbitos particulares de la matemática, de la mecánica, de la astronomía. Si se expresan estos supuestos en conceptos y proposiciones evidentes y se capta la legitimidad de su validez objetiva se podrá elevar sobre ellos un método constructivo; con esto la consideración mecánica cobra su 169

certidumbre y la posibilidad de una mayor extensión. Esto hizo valer Descartes frente a Galileo y en ello veía la superioridad de los filósofos

frente a los físicos. Del mismo método constructivo se sirvieron luego Hobbes y Spinoza. De su aplicación a la realidad

—cuyas propiedades presupone— resulta el nuevo sistema panteísta de Spinoza de la identidad del espíritu y de la naturaleza: es una interpretación de la realidad que se nos da en la experiencia a base de las simples verdades evidentes; en esta metafísica de la identidad se funda luego la doctrina del nexo causal de los estados anímicos que conduce a la libertad a través de la servidumbre de las pasiones. Finalmente, Leibniz ha llegado al desarrollo de este nuevo método filosófico más lejos que ningún otro. Hasta su muerte se ha ocupado con el trabajo hercúleo de desenvolver su nueva lógica universal como fundamento del método constructivo. A partir del siglo XVII se conserva en los sistemas metafísicos la delimitación de la filosofía mediante la característica del método.

El método constructivo de estos pensadores sucumbió a la crítica del conocimiento de Locke, Hume y Kant, si bien encontramos en Leibniz mismo fundamentos para una teoría del saber que sólo han sido comprendidos íntegramente en época reciente. Se mostró que era insostenible concluir la validez objetiva partiendo de la evidencia de los conceptos y proposiciones simples. Las categorías de sustancia, causalidad y fin fueron reducidas a las condiciones de la conciencia captadora. Y si la certeza de la matemática parecía garantizar este método filosófico constructivo, Kant mostró que la intuición representaba el fundamento distintivo de la evidencia matemática. También el método constructivo en las ciencias del espíritu, tal como se desenvuelve en el derecho y en la teología natural, se mostró incapaz de dar satisfacción a la plenitud del mundo histórico en el campo del pensamiento y de la acción política. Era menester, por lo tanto, so pena de rechazar en general los métodos metafísicos, reformarlos. Kant, que había destruido precisamente el método constructivo de la filosofía, fue quien descubrió los medios para una semejante reforma. Consideró que lo distintivo de todo el trabajo crítico de su vida

—y, por lo mismo que en este trabajo consistía para él el negocio principal de la filosofía, el carácter distintivo de esta misma— se hallaba en el método que designó como trascendental. El edificio que pensaba levantar

con estos medios habría de tener como cimientos las verdades encontradas de este modo, y con este sentido ha conservado el nombre de “metafísica”. También concibió el nuevo principio material sobre el cual fundaron la metafísica Schelling, Schleiermacher, Hegel, Schopenhauer, Fechner y Lotze.

Según la gran visión de la nueva filosofía de Locke, Hume y Kant, basada en la teoría del conocimiento, el mundo exterior se halla presente para nosotros únicamente como fenómeno; la realidad se nos da (según los pensadores ingleses de un modo inmediato, según Kant bajo las condiciones de la conciencia) en los hechos de la conciencia: pero esta realidad —he aquí lo decisivamente nuevo en el punto de vista kantiano— es una conexión anímica [espiritual] y a ella se reduce o retrotrae toda conexión de la realidad exterior. Los conceptos y juicios simples que la filosofía constructiva había puesto en su base no son, por lo tanto, más que elementos de esta conexión aislados por el entendimiento y abstractamente formulados. De esta concepción de Kant partió la nueva metafísica alemana; por esto los metafísicos alemanes, desde 170

Schelling hasta Schopenhauer, miraban con odio y desprecio la reflexión y el entendimiento, que hacen su oficio con estos elementos abstractos de algo vivo, con las sustancias, las relaciones causales, los fines. Con su nuevo método, que arrancaba de la conexión anímica, podían, por fin, hacer honor a las ciencias del espíritu que, por culpa de la aplicación de aquellos conceptos reflexivos, se habían convertido en algo superficial y trivial. Y gracias a esta suposición de una conexión espiritual el concepto de

“evolución”, que la experiencia había comprobado en el universo, se transformó en la intuición fecunda del “desarrollo”. Fue el último y más completo ensayo para desenvolver un método filosófico propio. Un ensayo de proporciones gigantes. Pero tenía también que fracasar. Es cierto que en la conciencia radica la posibilidad de concebir la conexión del mundo. Y cuando menos a las operaciones formales con que realiza esta faena les conviene el carácter de necesidad. Pero tampoco este método metafísico encuentra los puentes que nos llevan de la necesidad, como hecho de nuestra conciencia, a la validez objetiva, y en balde busca un camino que

conduzca de la conexión de la conciencia a la certeza de que en ella se nos da el vínculo interno de la realidad misma.

Así, pues, se fueron probando en Alemania las posibilidades del método metafísico, una después de otra, y siempre con el mismo resultado negativo. Entre ellas, dos han sido las que se han disputado el señorío durante el siglo XIX. Schelling, Schleiermacher, Hegel, Schopenhauer, partieron de la conexión de la conciencia, y cada uno de ellos descubrió así su principio del universo. Basándose en Herbart, partieron Lotze y Fechner de lo dado en la conciencia como totalidad de las experiencias, e intentaron demostrar que un conocimiento conceptual irreprochable de lo dado sólo era posible mediante la reducción del mundo sensible dado a hechos y conexiones espirituales. Los primeros partieron de Kant y Fichte, que quisieron elevar la filosofía al rango de ciencia de validez universal. Los segundos se apoyaron en Leibniz, para quien la explicación del mundo no había sido más que una hipótesis bien fundada. Los pensadores más vigorosos de la primera dirección, Schelling y Hegel, arrancaron de la proposición de Fichte de que la conexión de conciencia universalmente válida que se manifiesta en el yo empírico produce la conexión del universo; ya esta proposición representa una falsa interpretación de la realidad de la conciencia: pero al transformar la conexión de la conciencia supuesta por ellos, ya que es la condición del mundo que aparece en la conciencia, en la conexión del universo mismo y el yo puro en el fundamento del mundo, sobrepasaron toda experiencia. Con una dialéctica inquieta, que va desde la intuición intelectual de Fichte y de Schelling hasta el método dialéctico de Hegel, han buscado en vano un método que demostrara la identidad de la conexión lógica con la naturaleza de las cosas, de la conexión en la conciencia con la del universo. Y tuvo un efecto verdaderamente destructor la contradicción manifiesta entre la conexión cósmica objetiva encontrada por ellos y el orden de los fenómenos según leyes que había sido establecido por las ciencias empíricas. Pero también la otra dirección, cuyas cabezas, apoyadas en Herbart, eran Lotze y Fechner, que pretendían convertir lo dado, merced a la hipótesis de una conexión espiritual, en un conocimiento conceptual incontradictorio, fue víctima de una interna dialéctica no menos corrosiva. El camino que va de la multiplicidad que se ofrece en lo 171

empíricamente dado a la fuente de todas las cosas, a través de conceptos que no pueden ser ilustrados por ninguna intuición, les hizo desembocar en una oscura noche en la cual se podían encontrar igualmente los “reales” o las “mónadas”, lo temporal o lo intemporal, una conciencia universal lo mismo que un inconsciente de significativa profundidad.

Fueron amontonando hipótesis que no encontraron basamento alguno en lo inaccesible, inexperimentable, pero tampoco resistencia alguna. Tan posible era establecer un complejo de hipótesis como otro cualquiera. No era posible que esta metafísica pudiera cumplir con el cometido de prestar seguridad y firmeza a la vida del individuo y de la sociedad en las grandes crisis del siglo.

Fracasó, pues, este último y grandioso ensayo del espíritu humano por encontrar un método filosófico diferente del de las ciencias empíricas y sobre el cual pudiera montarse una metafísica. No es posible lograr una comprensión más profunda del mundo dado en la experiencia, cuyo conocimiento es tarea de las ciencias particulares, mediante un método metafísico que se diferenciaría de los métodos científicos.

b) Las nuevas determinaciones metafísicas de la esencia de la filosofía. La dialéctica interna de la tarea consistente en obtener un concepto esencial de la filosofía con el cual afirme ésta su significación independiente frente a las ciencias particulares nos lleva a otras posibilidades. Si no puede encontrarse un método que asegure a la metafísica su derecho de existencia junto a las ciencias empíricas, entonces la filosofía tendrá que buscar por otros caminos la satisfacción de la necesidad que siente el espíritu por la universalidad, por el fundamento, y por la aprehensión de la realidad. El punto de vista del escepticismo tiene que ser superado también en la nueva situación de la investigación. Tanteando busca la filosofía una relación de la conciencia con lo dado que pudiera satisfacer a la situación creada por las ciencias empíricas recién fundadas. Y si no podemos encontrar un método que proporcione a la filosofía un objeto propio, un ser tal como sustancia, Dios, alma, del que podrían derivarse los resultados de las ciencias particulares, tenemos la posibilidad de buscar, partiendo del conocimiento objetivo de las ciencias particulares, su fundamento en la teoría del conocimiento.

Porque hay un dominio que no se le puede disputar a la filosofía. Cuando las ciencias particulares se han repartido todo el campo de la realidad dada, tratando cada una de ellas de un fragmento de la misma, surge un nuevo dominio: estas ciencias mismas. La mirada se vuelve de lo real a su saber y encuentra aquí un ámbito que se halla fuera de las ciencias particulares. Desde que este ámbito entró dentro del horizonte de la meditación humana ha sido reconocido siempre como un dominio auténticamente filosófico: teoría de las teorías, lógica, teoría del conocimiento. Si se abarca este ámbito en toda su amplitud entonces la filosofía se apropia toda la doctrina de la fundación del saber en el terreno del conocimiento de la realidad, del establecimiento de valores, de la propuesta de fines y de la fijación de reglas. Y si de este modo se convierte en su objeto todo el complejo del saber, le corresponden también las relaciones recíprocas entre las ciencias, su orden interno según el cual cada nueva ciencia presupone las anteriores y se levanta sobre ellas con los hechos que corresponden a su terreno propio. Desde este punto de vista de la teoría del conocimiento, prospera también en las ciencias particulares 172

el espíritu que va en busca del fundamento y de la conexión. A esto sirve el trabajo corporativo de las ciencias particulares que se lleva a cabo en las universidades y en las academias, y la filosofía tiene como significativa misión dentro de estas corporaciones la de mantener vivo este espíritu. El representante clásico de este punto de vista gnoseológico dentro de las mismas ciencias empíricas es Helmholtz. Ha fundado el derecho de existencia de la filosofía junto a las ciencias particulares en que su objeto lo constituye el saber. Siempre será tarea imprescindible de la filosofía “investigar las fuentes de nuestro saber y el grado de su legitimidad”. “La filosofía tiene su gran significación en el círculo de las ciencias como teoría de las fuentes del saber y de las actividades del saber en el sentido adoptado por Kant y también, en la medida que lo he comprendido, por el viejo Fichte.”

Al colocarse la actividad esencial de la filosofía en el plano de la teoría del conocimiento conservó, sin embargo, su relación con su problema fundamental. La teoría del conocimiento se había desarrollado gracias a la crítica de la intención de obtener un conocimiento objetivo de la conexión cósmica y del fundamento del mundo, del valor sumo y del fin último. Del

estéril trabajo metafísico surgió la investigación acerca de los límites del saber humano. Y la teoría del conocimiento adoptó poco a poco en el curso de su desarrollo la posición más universal de la conciencia frente a lo dado a ella, posición que expresa también, de la manera más perfecta, nuestra relación con el enigma del mundo y de la vida. Es aquella que había sido ya adoptada por Platón. Filosofía es la reflexión del espíritu sobre todos sus tipos de actitud, hasta llegar a los supuestos últimos.

Esta misma posición ha asignado Kant, como Platón, a la filosofía. Se muestra la amplitud de su mirada en el hecho de que su crítica y fundación del saber se extiende parejamente al conocimiento de la realidad, al enjuiciamiento de lo estético y al examen del principio teleológico en la consideración del mundo, y al fundamento universal de la regla moral. Y así como todo punto de vista filosófico trata de marchar de la concepción de la realidad al establecimiento de reglas para la acción, también este punto de vista gnoseológico ha desarrollado siempre en sus más destacados representantes la dirección hacia lo práctico, hacia los efectos reformadores de la filosofía y su fuerza formadora de personalidad. Ya el mismo Kant declara que el concepto de filosofía según el cual tiene por objeto la perfección lógica del conocimiento no es más que un concepto académico;

“pero existe también un concepto de la filosofía según el cual sería la ciencia de la relación de todo conocimiento con los fines esenciales de la razón humana”. Es menester ahora, hablando en términos de Kant, encontrar la conexión entre el concepto escolar de la filosofía y su concepto mundano y la escuela neokantiana ha respondido a esta exigencia con excelentes trabajos.

Otra actitud filosófica ametafísica se produjo dentro del círculo de los investigadores.

Se contenta con la descripción del mundo fenoménico en conceptos y con el control del orden legal de los mismos que nos ofrece la prueba mediante el experimento y la presencia del efecto previsto por la teoría. Si la teoría del conocimiento parte de la positividad de los resultados de las ciencias particulares y no puede añadirle ningún medio nuevo de conocimientos ni encontrar dentro de la conexión de sus fundamentos ningún 173

nuevo fundamento, queda todavía la posibilidad de mantenerse por siempre en el carácter positivo de sus resultados, de hallar el punto firme que busca el nuevo filosofar en la suficiencia prácticamente demostrada de la captación de lo dado, y de rechazar como estéril cualquier reflexión sobre su validez universal. Y si tenemos en cuenta las largas deducciones de los teóricos del conocimiento, las dificultades de la formación conceptual en sus dominios, la lucha entre los diversos partidos, tendremos otros tantos motivos importantes que nos inclinarán a decidirnos en el sentido de esta nueva actitud filosófica. Así la filosofía establece su centro en la conciencia de la conexión lógica de las ciencias. En esta nueva posición parece que la filosofía logra, por fin, la aprehensión objetiva —*gegenständliche*— del mundo despreocupándose de investigaciones metafísicas y gnoseológicas. Si las ciencias particulares investigan las partes o aspectos de la realidad queda como tarea de la filosofía el conocimiento de la relación interna de las ciencias particulares según la cual consigue conjuntamente elevar a conocimiento el todo de la realidad.

En este caso se nos convierte en la *enciclopedia de las ciencias* en un sentido filosófico superior. Después de la independización de las ciencias particulares, se elaboraron enciclopedias en la Antigüedad tardía; las reclamaba el trabajo escolar y también se sentía la necesidad de hacer el inventario de las grandes realizaciones del mundo antiguo y —esto es para nosotros importante en este caso— cuando irrumpieron los pueblos del Norte y, después de la disolución del imperio romano de Occidente, comenzaron a organizarse los estados germánicos y románicos sobre el suelo de la cultura antigua con los recursos de ella, tenemos, a partir de Martianus Capella, semejantes trabajos enciclopédicos en los que, si bien de una manera pobre, se conservaron las ideas antiguas acerca del mundo reflejadas en las ciencias. Las tres grandes obras de Vicente de Beauvais representan de la manera más perfecta semejante concepto de la enciclopedia. La moderna enciclopedia filosófica ha salido de los inventarios del saber que se han ido conociendo a través de la Edad Media. Su obra fundamental procede del canciller Bacon: a partir de él, la enciclopedia ha buscado conscientemente el principio de las relaciones internas de las ciencias. Hobbes fue el primero en descubrirla en el orden natural de las ciencias determinado por esa circunstancia que hace que una sea el supuesto de la otra. En conexión con la *Enciclopedia francesa*,

D’Alembert y Turgot han desarrollado este concepto de la filosofía como ciencia universal. Y sobre esta base, finalmente, ha expuesto Comte la filosofía positiva como el sistema de las relaciones internas de las ciencias según su dependencia sistemática e histórica, junto con su término en la sociología. Desde este punto de vista se llevó a cabo un análisis metódico de las ciencias particulares. Se investigó la estructura de cada una de ellas, se establecieron los supuestos contenidos en ellas y con estos supuestos se logró el principio de las relaciones entre las mismas; se pudo mostrar cómo en esta marcha de una ciencia a otra surgen nuevos métodos; por último, se reclamó como obra peculiar de la filosofía la sociología, y fue determinada metódicamente. Con esto se cumplió la tendencia implicada por la ramificación de las ciencias positivas, la de establecer la conexión por ellas mismas, sin acarrear ningún 174

fundamento gnoseológico general, por lo tanto, como filosofía positiva. Fue importante este intento de constituir la filosofía como la conexión inmanente del conocimiento objetivo — *gegenständliche*—. Como esta concepción positivista de la filosofía parte del concepto riguroso del saber de validez universal desarrollado en las ciencias físico-matemáticas, su otra significación para el trabajo filosófico reside en que hace valer las exigencias así surgidas y depura a las ciencias de cualquier agregado indemostrable que proceda de concepciones metafísicas. La nueva posición filosófica se halla condicionada históricamente por la metafísica merced a este antagonismo interno con ella. Pero la orientación hacia una comprensión universal, universalmente válido, del mundo vincula también a esta rama de la filosofía con su tronco.

Esta segunda posición antimetafísica del espíritu filosófico va mucho más allá del campo del positivismo. Como en éste, se mezcla una concepción del mundo gracias a la subordinación de los hechos espirituales al conocimiento natural, se convierte en una doctrina particular dentro de esta nueva posición del espíritu filosófico. Encontramos muy extendida la misma posición sin este acompañamiento y es adoptada por muchos y destacados investigadores en el campo de las ciencias del espíritu. Especialmente se hace valer en las ciencias del estado y del derecho. El estudio de los imperativos que supone la legislación para los que forman parte de un estado puede limitarse a la interpretación de la voluntad que se

expresa en ellos y al análisis lógico y a la explicación histórica, sin acudir a principios generales, tales como la idea de la justicia, para fundamentar el derecho positivo y examinar su justeza. Semejante actitud representa una posición filosófica afín al positivismo.

Esta segunda posición antimetafísica de la filosofía encuentra hasta en la misma Francia, como concepción positivista de la realidad, los límites de su poder, aunque éste sea tan grande, por la circunstancia de que la concepción fenoménica que implica no es capaz de dar satisfacción a la realidad de la conciencia histórica y de los valores vitales colectivos, y tampoco es capaz, como interpretación positiva de los ordenamientos jurídicos, de fundamentar ideales que pudieran orientar a una época que se encamina a la transformación de la sociedad.

Si la dirección gnoseológica buscó lo distintivo de la filosofía en su posición metódica y encontró en ésta la autognosis metódica, el afán progresivo de la filosofía por hallar los supuestos últimos, si el pensamiento positivo buscó por otra parte la característica de la filosofía en la función que ésta ejerce dentro del sistema de las ciencias y continuó así con su anhelo de universalidad, quedaba todavía la posibilidad de buscar a la filosofía su objeto particular de suerte que su *empeño por captar la realidad* pudiera ser satisfecho.

Habían fracasado los intentos de penetrar en la realidad por caminos metafísicos y por eso la realidad de la conciencia como hecho se presentó con tanta mayor significación.

En la experiencia interna se nos da esta realidad de la conciencia y, con ella, la posibilidad de conocer con más hondura, por su origen, la diversidad de los productos del espíritu humano tal como es abarcada en las ciencias del espíritu. La experiencia interna es el punto de partida para la lógica, para la teoría del conocimiento y para toda teoría acerca de la producción de una visión unitaria del mundo, y sobre ella descansan la psicología, la 175

estética, la ética y disciplinas afines. Este campo así demarcado ha sido designado siempre como filosofía. En esta realidad se funda esa idea de la esencia de la filosofía que la comprende como ciencia de la experiencia interna o como *ciencia del espíritu*.

Este punto de vista se ha ido desarrollando desde la época en que la psicología, durante el siglo XVIII, cobró con la constitución de la teoría asociacionista un fundamento empírico y de este modo pudo aplicarse de manera abundante y fecunda a la teoría del conocimiento, a la estética y a la ética. David Hume, en su obra capital acerca de la naturaleza humana, ve en el estudio del hombre fundado sobre la experiencia la verdadera filosofía. Al rechazar la metafísica, fundar la teoría del conocimiento exclusivamente sobre la nueva psicología y mostrar en ésta los principios explicativos de las ciencias del espíritu, surge una conexión de las ciencias del espíritu fundada en la experiencia interna. Después que han sido creadas las ciencias de la naturaleza el establecimiento de esta conexión cuyo centro ha de ser la teoría del hombre representa la otra gran tarea del espíritu humano. En ella han seguido trabajando Adam Smith, Bentham, James Mill, John Stuart Mill, Bain. John Stuart Mill entiende, lo mismo que Hume, por filosofía "el conocimiento científico del hombre como un ser intelectual, moral y social". En Alemania, Beneke ha representado el mismo punto de vista. Lo tomó de la escuela inglesa y escocesa, sólo que en su desarrollo se halla bajo la influencia de Herbart. En este sentido declara en su *Fundamentación de la física de las costumbres:*

"Si triunfa mi punto de vista, toda la filosofía se convertirá en la ciencia natural del alma humana". Le guiaba la gran verdad de que la experiencia interna nos descubre en la vida del alma una realidad plena mientras que el mundo exterior que se nos ofrece en los sentidos se nos da tan sólo como fenómeno. Y mostraba luego en su "psicología pragmática" cómo "todo lo que en la lógica, la moral, la estética, la filosofía de la religión y hasta en la metafísica misma se presenta como objeto a nuestro conocimiento" podrá ser captado de una manera clara y profunda únicamente "si lo abarcamos según las leyes fundamentales del desarrollo psíquico humano, tales como son expuestas por la psicología teórica en su conexión más general". Entre los pensadores posteriores Teodoro Lipps en sus *Hechos fundamentales de la vida psíquica* ha definido expresamente la filosofía como ciencia del espíritu o ciencia de la experiencia interna.

No se puede poner en duda el gran servicio prestado por esos pensadores al desenvolvimiento de las ciencias del espíritu. Sólo después que se conoció la posición fundamental de la psicología en este campo y se aplicaron

nuestros conocimientos psicológicos a las diversas ciencias del espíritu comenzaron éstas a acercarse a las exigencias de un saber universalmente válido. Pero el nuevo punto de vista filosófico de la filosofía como ciencia de la experiencia interna no podía responder a la cuestión del valor universal del conocimiento científico y, en su limitación, tampoco podía dar satisfacción a la tarea que con razón se había impuesto el positivismo. Por eso el mismo Teodoro Lipps ha adoptado una nueva forma en su punto de vista.

En esta concepción de la filosofía se hace valer, sin embargo, una relación sumamente importante de esta tercera posición antimetafísica del pensamiento filosófico con los problemas metafísicos de la filosofía, relación que se confirma también por la 176

atribución del nombre y por el curso histórico. Las ciencias de la naturaleza destacan de la vivencia aquellos contenidos parciales que pueden servir para la determinación de los cambios en el mundo físico, independiente de nosotros. Por eso, el conocimiento natural no tiene que ver más que con "fenómenos para la conciencia". Por el contrario, el objeto de las ciencias del espíritu lo constituye la realidad de las vivencias mismas que se da en la experiencia interna. Aquí poseemos una realidad vivida —tan sólo vivida— cuya captación constituye el anhelo nunca satisfecho de la filosofía. Vemos cómo también la demarcación resultante de esta determinación conceptual de la filosofía mantiene la conexión de su ser con su problema fundamental originario.

3. Conclusión sobre la esencia de la filosofía

Uno de los aspectos que ofrecen los resultados obtenidos a base de los hechos históricos es puramente negativo. En cada una de las determinaciones conceptuales no apareció más que un "momento" de su concepto esencial. Cada uno de esos "momentos" no era

más que la expresión de un punto de vista adoptado por la filosofía en un punto de su curso. Expresaba lo que uno o varios pensadores consideraban como aportación exigible y posible de la filosofía en una determinada situación. Cada uno de esos puntos de vista señala como filosofía un círculo particular de manifestaciones y excluye de él otras manifestaciones que

también llevan este nombre. En las definiciones de la filosofía cobraron expresión los grandes antagonismos de los puntos de vista, que pretendían hacerse valer con fuerza pareja. Se afirmaban con los mismos derechos unas frente a otras. La disputa no podrá arbitrarse si no se encuentra un punto de vista superior que se cierne sobre los partidos.

El punto de vista desde el cual se han trazado siempre las determinaciones conceptuales de la filosofía que hemos señalado era el del filósofo sistemático quien, partiendo de la conexión de su sistema, trata de expresar en una definición lo que a él se le presenta como tarea valiosa y resoluble. Sin duda está en su derecho; define su propia filosofía; no niega que en el curso de la historia de la filosofía se han planteado también otros problemas, pero declara que su solución es imposible o insignificante, y de esta suerte el trabajo anterior de la filosofía se le ofrece como una prolongada ilusión.

Mientras cada filósofo tenga clara conciencia de este sentido de su determinación conceptual no hay duda que está en su derecho al limitar la filosofía a la teoría del conocimiento o a las ciencias que se fundan en la experiencia interna o al ordenamiento sistemático de las ciencias en las que se realiza el conocimiento.

La tarea de una determinación esencial de la filosofía que esclarezca la significación del nombre y el concepto que cada uno de los filósofos se ha formado de ella nos llevan necesariamente del punto de vista sistemático al punto de vista histórico. Se trata de determinar no lo que vale ahora o aquí como filosofía, sino aquello que siempre y en todas partes ha constituido su contenido. Todos los diversos conceptos de ella nos refieren a este contenido general que explica la diversidad de lo que se ha ido presentando como filosofía y las diferencias en las diversas concepciones. Y como desde

el punto de vista histórico se comprende en su necesidad la certidumbre con que se presenta cada uno de los sistemas en su peculiaridad y se pronuncia sobre la filosofía, se hace patente de este modo la superioridad de ese punto de vista. Toda solución de los problemas filosóficos pertenece, históricamente considerada, a un presente y a una situación en él: el hombre, esta criatura del tiempo, posee la seguridad de su existencia, mientras actúa en el tiempo, por el hecho de destacar su creación del río del tiempo, estableciéndola como algo perdurable; con esta ilusión crea con mayor alegría y fuerza.

Aquí tenemos la razón de la contradicción entre el espíritu creador y la conciencia histórica. Es natural a esos espíritus creadores pretender olvidar lo pasado y no prestar atención hacia el futuro mejor: pero éste vive en la concentración de todos los tiempos y señala a todas las creaciones de los individuos la relatividad y fugacidad que les es inherente. Esta contradicción constituye el callado dolor peculiar de la filosofía actual.

Porque en los filósofos actuales confluye la creación propia con la conciencia histórica, ya que si su filosofía se desentendiera de ésta abarcaría tan sólo un fragmento de la realidad. Su creación tiene que “saberse” miembro de la conexión histórica dentro de la cual realiza él, con

conciencia, algo condicionado. Así es como le será posible resolver la contradicción, como veremos más tarde: puede abandonarse tranquilamente al poder de la conciencia histórica y colocar su tarea diaria al amparo del punto de vista de la conexión histórica dentro de la cual se realiza la esencia de la filosofía en la multiplicidad de sus manifestaciones.

Desde este punto de vista histórico cada concepción de la filosofía se convierte en un caso particular que nos refiere a la ley formadora implicada por el contenido de la filosofía. Y por muy insostenibles que sean las determinaciones conceptuales de la filosofía trazadas desde el punto de vista sistemático, todas ellas son igualmente importantes para la solución del problema de la esencia de la filosofía. Constituyen una parte esencial de la realidad histórica a partir de la cual concluimos.

Recogemos para esta conclusión todos los datos empíricos que hemos examinado.

Vimos cómo el nombre de filosofía se atribuye a hechos de la índole más diversa. Se muestra una movilidad extraordinaria en el ser de la filosofía: un planteamiento siempre nuevo de problemas, un adaptarse incesante a los estados de la cultura; recoge ciertos problemas como muy valiosos para abandonarlos después; en una etapa del

conocimiento, ciertas cuestiones le parecen solubles y luego las rechaza como insolubles.

Pero siempre vimos en ella la misma tendencia hacia la universalidad, hacia la fundación, la misma dirección del espíritu hacia la totalidad del mundo dado. Y siempre pugna en ella el sesgo metafísico, que la empuja a penetrar en el núcleo de este todo, con la exigencia positiva de la validez universal de su saber. Éstos son los dos aspectos peculiares de su esencia, que la distinguen de los dominios limítrofes de la cultura. A diferencia de las ciencias particulares busca la filosofía la solución del enigma del mundo y de la vida. Y a diferencia del arte y de la religión pretende alcanzar esta solución con validez universal. Pues éste es el resultado capital de la realidad histórica examinada: una misma conexión histórica consecuente, cerrada en sí misma, nos lleva desde el conocimiento metafísico del mundo, propio de los griegos, que trataron de descifrar con 178

validez universal el gran enigma del mundo y de la vida, hasta los positivistas o escépticos más radicales del presente; todo lo que ocurre en la filosofía se halla determinado de algún modo por este punto de partida, por este problema fundamental; se recorren todas las posibilidades de la actitud del espíritu humano ante el enigma del mundo y de la vida. Dentro de esta conexión histórica la aportación de cada posición filosófica representa la realización de una posibilidad en las circunstancias dadas; cada una de ellas dio expresión a un rasgo esencial de la filosofía y, por su limitación, apuntaba al mismo tiempo a la conexión teleológica que la condicionaba, como parte de un todo, en el cual únicamente se encuentra toda la verdad íntegra. Esta realidad histórica compleja se explica porque la filosofía representa una función dentro del nexo final de la sociedad, función determinada por la actividad que es propia de la filosofía. La forma en que, en sus diversas posiciones, cumple con esta función se halla condicionada por su relación con el todo y, a la vez, por la situación cultural según época, lugar, circunstancias de vida, personalidad. Por eso no permite ninguna demarcación rígida en razón de un objeto determinado o un determinado método.

Este contenido, que constituye la esencia de la filosofía, traba entre sí a todos los pensadores filósofos. Tenemos ahora la explicación de un rasgo esencial con que hemos tropezado en las manifestaciones de la filosofía. Ya vimos que el nombre de filosofía designa algo que retorna de modo uniforme y que está siempre presente allí donde aparece ese nombre, pero, al mismo tiempo, designa también una conexión interna de los que toman parte en ella. Si la filosofía es una función que realiza la sociedad, una aportación determinada, entonces coloca a aquellos en quienes vive esta finalidad en una relación interna. Los jefes de las escuelas filosóficas se hallan unidos con sus discípulos.

En las academias que han aparecido después de la creación de las ciencias particulares, encontramos a estas ciencias trabadas en un trabajo común, completándose

recíprocamente, sostenidas por la idea de la unidad del saber, y la conciencia de esta conexión encarna en naturalezas filosóficas como Platón, Aristóteles y Leibniz.

Finalmente, en el curso del siglo XVIII se han desarrollado también las universidades como organismos del trabajo científico en común, en el cual los maestros se hallan unidos entre sí y con los discípulos; también en ellas le incumbió a la filosofía la función de mantener viva la conciencia del fundamento, de la conexión y del fin unitario del saber. Todas estas organizaciones están abarcadas por el nexo final interno dentro del cual, a partir de Tales y de Pitágoras, un pensador presenta problemas a otro y le transmite verdades: en esta sucesión se elaboran mentalmente posibilidades de solución y se desarrollan concepciones del mundo. Los grandes pensadores actúan como fuerzas en todas las épocas sucesivas.

III. ZONAS INTERMEDIAS ENTRE LA FILOSOFÍA Y LA RELIGIOSIDAD, LA LITERATURA, LA POESÍA Los sistemas de los grandes pensadores, en los cuales se exhibe en primer lugar y de la manera más indudable la filosofía, y la conexión de estos sistemas en la historia, nos han conducido a una visión nuclear de la función de la filosofía. Pero con esta función de la 179

filosofía no se puede explicar todavía de una manera completa la atribución de los nombres de filosofía y de filosófico. Estos nombres se extienden también a manifestaciones que no están determinadas exclusivamente por esta función de la filosofía. Es menester ampliar el horizonte de nuestra consideración para explicar también estos hechos.

Siempre se ha observado el parentesco de la filosofía con la religión, con la literatura y la poesía. Es común a las tres su relación interna con el enigma del mundo y de la vida.

Y por eso se han aplicado también los términos de filosofía y filosófico o designaciones afines a hechos espirituales del dominio de la religiosidad no menos que del dominio de la experiencia de la vida, de la conducta de la vida, de la obra literaria y de la poesía.

Los apologistas griegos designan brevemente al cristianismo como “filosofía”. Según Justino, Cristo, como razón divina hecha hombre, resuelve definitivamente las cuestiones que han sido debatidas por los verdaderos filósofos. Y según Minucio Felix, la filosofía, que culmina en el cristianismo, consiste en las verdades eternas acerca de Dios, de la

responsabilidad humana y de la inmortalidad, que están fundadas en la razón y pretenden ser demostradas por ella: los cristianos son hoy los verdaderos filósofos y los filósofos de la época pagana han sido ya cristianos. Otro grupo cristiano muy importante designa al saber que completa la fe como *gnosis*. La gnosis herética se funda en la experiencia acerca del poder moral del cristianismo para liberar al alma de la sensualidad y presta a esta experiencia una interpretación metafísica con intuiciones histórico-religiosas. Dentro de la Iglesia, Clemente de Alejandría ha considerado la gnosis como la fe cristiana elevada a saber y le ha atribuido el derecho de descifrar el sentido superior de la Escritura. En su obra "sobre los principios", que representa el sistema desarrollado de la gnosis eclesiástica, Orígenes caracteriza a ésta como el método que presta el fundamento a las verdades contenidas en la tradición apostólica. Y dentro de la especulación greco-romana de entonces tenemos un miembro intermedio análogo en el neoplatonismo, pues el afán filosófico encuentra en él su satisfacción última en la unión mística con la divinidad, por lo tanto, en el proceso religioso: por eso ve Porfirio el motivo y la meta de la filosofía en la salvación del alma y Proclo antepone el nombre de teología al de filosofía para designar su trabajo intelectual. Los recursos mentales con los que se establece la interna unidad entre religión y filosofía son en todos estos sistemas los mismos. El primero es la doctrina del *logos*. En la unidad divina se funda una fuerza de comunicación y de ella parten, como emparentadas, las formas filosóficas y religiosas de comunicación. El otro recurso mental lo tenemos en la interpretación alegórica. Mediante ella, lo particular y lo histórico de la fe religiosa y de los Libros Sagrados es elevado a la categoría de una concepción universal del mundo. En los sistemas mismos se traban de tal manera el anhelo filosófico, la fe religiosa, la fundación intelectual y la unión mística con la divinidad, que los procesos religioso y filosófico se ofrecen como "momentos" del mismo único proceso. Pues en esta época de las grandes luchas entre las religiones nace de la visión del desarrollo de las personalidades significantes la nueva idea creadora de un tipo universal de historia evolutiva de las almas superiores. En ella descansan las formas supremas de la mística medieval, de suerte que tampoco hay que ver en éstas una mera 180

mezcla de los dos campos, sino su conexión interna vista con profundidad psicológica.

Semejante fenómeno espiritual tenía que producir una oscilación completa en la significación del nombre. Todavía Jacobo Böhme apellida la obra de su vida como una

“santa filosofía”.

Todos estos hechos nos llaman la atención sobre la relación interna entre religiosidad y filosofía y ponen de manifiesto que la historia de la filosofía no puede excluir estas capas intermedias entre ella y la religiosidad. Tienen su lugar en la marcha de la experiencia de la vida a la conciencia filosófica de la misma, así como en el nacimiento y desenvolvimiento de la concepción del mundo. Esta capa intermedia entre la religiosidad y la filosofía nos obliga a marchar, más allá de los rasgos esenciales detectados hasta ahora, hacia conexiones de mayor amplitud y de fundamento más hondo.

La misma necesidad se produce si tenemos presente las relaciones con la experiencia de la vida, con la literatura y la poesía, tal como se muestran en la atribución del nombre, en la determinación conceptual y en la conexión histórica. Los que, en su calidad de escritores, tratan de conseguir un punto de vista inexpugnable para actuar sobre el público, se encuentran en su camino con los que, avanzando a partir de la investigación filosófica y desesperanzados de los sistemas, desean fundar y expresar de una manera más humana y libre el saber acerca de la vida.

Podemos considerar como representante del primer grupo a Lessing. Su natural temperamento ha hecho de él un escritor. Cuando joven tuvo noticia de los sistemas filosóficos pero no pensó ni un momento en tomar parte en sus discusiones. Pero cada una de las tareas grandes o pequeñas que se impuso le forzó a buscar conceptos y verdades firmes. Quien pretende dirigir al público tiene que marchar él mismo por un camino seguro. De este modo se vio empujado de tareas limitadas a problemas de carácter cada vez más general. Sin llevar a cabo el trabajo de los filósofos, resolvió estos problemas con las fuerzas de su propio ser, tal como lo había formado su época. De la vida misma surgió en él un ideal de vida; de la filosofía en torno le vino la doctrina determinista y los hombres, que tan bien conocía, se la corroboraron; sobre esta base le surgió en el curso de sus estudios teológicos una cierta idea de la fuerza divina, en la cual se halla fundada la

conexión necesaria de las cosas. Estos “momentos” y otros que le eran afines le condujeron hacia una cierta estructura interna de sus ideas, estructura que es muy diferente, sin embargo, de los rasgos esenciales de la filosofía expuestos por nosotros. Y, sin embargo, nadie tiene reparo en hablar de la “filosofía de Lessing”. Se planta en un determinado lugar de la historia de este campo de la vida y afirma su posición en él. En todos los escritores, por lo tanto, a los que representa, nos encontramos con una capa intermedia que enlaza a la filosofía con la literatura.

A esta misma capa intermedia pertenece también el otro grupo, que para resolver el enigma de la vida y del mundo se escapó de la filosofía sistemática hacia una modalidad subjetiva, sin forma. Este grupo ocupa en la historia del espíritu humano un lugar muy destacado. Cuantas veces se consume una época de pensamiento sistemático, cuantas veces los valores vitales que rigieron en ella no corresponden a la nueva situación de los hombres y el conocimiento conceptual del mundo, tan fina y sutilmente elaborado, no 181

satisface ya a nuevos hechos experimentados, se presentan esos pensadores y anuncian un nuevo día en la vida de la filosofía. De esta índole eran aquellos filósofos de la escuela estoica romana que, partiendo de la filosofía de la acción, llegaron a despojarse de la carga de la sistemática griega y buscaron su meta en una interpretación más libre de la vida misma. Marco Aurelio, que en sus soliloquios encontró la forma más genial de este proceder, encuentra la esencia de la filosofía en una complexión vital que, a imitación de Dios, se mantiene pura, en nuestro interior, de la violencia del mundo y de su suciedad. Sin embargo, estos pensadores poseían un respaldo seguro para su consideración de la vida en la sistemática de la doctrina estoica y por eso permanecieron todavía en una relación directa e interna con el movimiento de la filosofía que marchaba bajo la exigencia de validez universal. Como que encuentran su lugar en esta filosofía, que es un desarrollo de la doctrina de la personalidad edificada sobre el determinismo panteísta, una dirección que ha reaparecido en la filosofía alemana del siglo XIX y que también en este caso, por ser una doctrina de la personalidad, muestra una fuerte tendencia a expresarse en exposiciones libres. Pero con más claridad se emancipa de la filosofía con su exigencia de validez universal una serie de pensadores modernos. El arte de la conducta de la

vida en la época del Renacimiento ofrece su floración más fina en los *Ensayos* de Montaigne. Abandona el enjuiciamiento de la vida propio de la filosofía medieval y, con más decisión todavía que Marco Aurelio, renuncia a toda exigencia de fundamento y validez universal. Su pluma se explaya en desarrollos breves y ocasionales acerca del estudio del hombre. Sus *Ensayos* son para él "su" filosofía. Porque ésta es la que forma el juicio y las costumbres, y, en el fondo, la firmeza, la honradez, constituyen la verdadera filosofía. Y como Montaigne señala a su obra como filosofía, resulta también imprescindible, en el lugar que le corresponda, dentro de la historia de este campo de la vida. Así también, Carlyle, Emerson, Ruskin, Nietzsche, el mismo Tolstói, Maeterlinck, guardan alguna relación con la filosofía sistemática, y, todavía con mayor conciencia y energía que Montaigne, se apartan de ella, y renuncian con la mayor consecuencia a todo enlace con la filosofía como ciencia.

Todos estos fenómenos, lo mismo que la mística, no son una mezcla turbia de la filosofía con otros dominios de la vida sino que, como en aquélla, cobra también expresión en ellos un desarrollo anímico. Tratemos de abarcar la esencia de esta *moderna filosofía de la vida*. Constituye un aspecto de la misma el hecho de que van cediendo gradualmente las exigencias metódicas de validez universal y de fundación; el método que consigue una interpretación de la vida partiendo de la experiencia de la vida va cobrando en esa gradación formas cada vez más libres; las "impresiones" se traban en una interpretación de la vida nada metódica, pero tanto más impresionante. Este género del arte literario se emparienta con el arte antiguo de los sofistas y los retóricos, que Platón arrojó tan severamente del templo de la filosofía, pues también en él tenemos la persuasión en lugar de la demostración metódica. Sin embargo, una fuerte conexión interna une a algunos de estos pensadores con el movimiento filosófico. Su arte suasoria va unida a una terrible seriedad y a una gran veracidad. Su mirada está concentrada sobre el enigma de la vida pero desesperan descifrarlo por medio de una metafísica 182

universal, sobre la base de una teoría de la conexión del mundo; es menester interpretar la vida por sí misma, éste es el gran pensamiento que enlaza a estos filósofos de la vida con la experiencia del mundo, con la poesía. Desde Schopenhauer, este pensamiento se ha ido desenvolviendo

cada vez con mayor animadversión contra la filosofía sistemática; ahora constituye el centro del interés filosófico de la joven generación. En estas obras encuentra su expresión una dirección de la literatura con grandeza propia y carácter independiente. Y como pretenden para sus obras el nombre de filosofía, preparan, como en otra ocasión los pensadores religiosos, nuevos desarrollos de la filosofía sistemática.

Pues una vez que se ha destruido para siempre la ciencia metafísica de validez universal, hay que buscar un método independiente de ella que nos sirva para encontrar las determinaciones acerca de los valores, los fines y las reglas de la vida, y habrá que ensayar una solución de esta tarea que los filósofos de la vida se han impuesto, solución más modesta y menos dictatorial, sobre la base de una psicología descriptiva y analítica que parte de la estructura de la vida anímica.

La complicada relación entre religión, filosofía, experiencia de la vida y poesía que se revela en estas capas intermedias nos obliga a acudir a las relaciones que rigen entre estas fuerzas de la cultura dentro de la persona individual y de la sociedad. Se podrá comprender por entero toda la inseguridad en la delimitación —que se funda en la movilidad de las características de la filosofía y nos refiere a la determinación conceptual de ésta como una función— si nos remitimos a la conexión de vida que se da en el individuo y en la sociedad y acomodamos en ella la filosofía. Esto acontece mediante la aplicación de un nuevo método.

SEGUNDA PARTE

LA ESENCIA DE LA FILOSOFÍA ENTENDIDA SEGÚN EL LUGAR QUE OCUPA

EN EL MUNDO ESPIRITUAL

Hasta ahora hemos inferido inductivamente los caracteres esenciales de la filosofía partiendo de los hechos que llevan este nombre y de los conceptos de ella que se han ido formando en la historia de la filosofía. Nos conducían a una función de la filosofía como un “contenido uniforme” de la sociedad. Y gracias a este contenido uniforme pudimos ver que todos los filósofos se hallaban trabados en la conexión interna de la historia de la filosofía.

En múltiples formas intermedias nos apareció luego la filosofía en el campo de la religión, en el de la reflexión sobre la vida, en la literatura y en la poesía. Estas inducciones a base de la realidad histórica se corroboran y entran en conexión con el conocimiento último de la esencia de la filosofía cuando ordenamos a ésta en el nexo dentro del cual ejerce su función: así queda acabado su concepto mediante la exposición de sus relaciones con los conceptos supraordinados y coordinados.

I. ORDENAMIENTO DE LA FUNCIÓN FILOSÓFICA DENTRO DE LA CONEXIÓN DE LA VIDA ANÍMICA, 183

DE LA SOCIEDAD Y DE LA HISTORIA

1. Su lugar en la estructura de la vida psíquica

Los rasgos que se nos ofrecen históricamente los comprendemos siempre gracias a la interioridad de la vida anímica. La ciencia que describe y analiza esta interioridad es la psicología descriptiva. 2 Capta la función de la filosofía en la economía de la vida espiritual desde dentro, y determina sus relaciones con las actividades espirituales más próximas. De este modo ultima el concepto esencial de la filosofía. Pues los conceptos a los que pertenece el de filosofía tienen como contenido suyo la relación interna de los caracteres que, sobre la base de la percatación de lo vivido y de la comprensión de otros, representan una conexión real; mientras que la ciencia teórica de la naturaleza no hace sino comprobar “comunidades” en los fenómenos que se dan a los sentidos.

Todas las producciones humanas se originan de la vida del alma y de sus relaciones con el mundo exterior. Como la ciencia busca en todas partes regularidades, también el estudio de los productos espirituales tiene que partir de las regularidades en la vida anímica. Éstas son de dos clases. La vida anímica muestra uniformidades que se pueden comprobar en ella en medio de los cambios. Con respecto a éstas nos comportamos en forma parecida a como nos comportamos frente a la naturaleza exterior. La ciencia las comprueba separando diversos procesos en las vivencias compuestas y concluyendo inductivamente regularidades sobre ellos. Así conocemos los procesos de asociación, reproducción o apercepción. Cada cambio es, en este campo, un caso que se halla en relación de subordinación con las

uniformidades. Constituyen un aspecto de la razón explicativa psicológica de los productos espirituales: así tenemos que los procesos formativos en los que las percepciones se cambian en imágenes de la fantasía contienen una parte de las razones explicativas del mito, la leyenda y la creación artística. Pero los procesos de la vida anímica se hallan también enlazados por otro género de relación. Se hallan unidos, como partes, en la conexión de la vida psíquica. A esta conexión la denomino “estructura psíquica”. Es ese ordenamiento según el cual hechos psíquicos de índole diversa se hallan enlazados en la vida anímica desarrollada mediante una relación interna “vivible”. La forma fundamental de esta conexión anímica se halla determinada por el hecho de que toda vida psíquica se encuentra condicionada por su medio y actúa después sobre el mismo con arreglo a fin. Se producen sensaciones que representan la multiplicidad de las causas externas; incitados por la relación de estas causas con nuestra propia vida, tal como se manifiesta en el sentimiento, encaminamos estas impresiones por vías de nuestro interés, apercibimos, distinguimos, enlazamos, enjuiciamos y concluimos.

Bajo la acción de la captación objetiva se originan, sobre la base de la diversidad afectiva, estimaciones cada vez más justas acerca del valor que los “momentos” de la vida y las causas externas revisten para esta vida propia y el sistema de sus impulsos: guiados por estas estimaciones de valor cambiamos, mediante acciones volitivas adecuadas, la constitución del medio o adaptamos los procesos de vida propios a nuestras necesidades mediante la actividad interna de la voluntad. Esto es la vida humana. Y en su 184

conexión encontramos trabados en las formas más diversas la percepción, el recuerdo, el proceso mental, el impulso, el sentimiento, el deseo, el acto de voluntad. Toda vivencia, que colma un momento de nuestra existencia, es compuesta.

La conexión estructural psíquica posee un carácter teleológico. Cuando la unidad psíquica experimenta, con placer y dolor, lo que es valioso para ella, reacciona con la atención, con selección de las impresiones y elaboración de las mismas, reacciona con el afán, con acción voluntaria, con elección entre fines y búsqueda de medios pertinentes.

Así, ya dentro de la captación objetiva se hace valer una prosecución de fin: las formas de representación de cualquier realidad constituyen etapas en un nexo final en el cual lo objetivo se allega hacia una representación cada vez más completa y consciente.

Este modo de actitud en el cual captamos lo vivido y lo dado engendra nuestra imagen del mundo, nuestros conceptos de la realidad, las ciencias particulares en que se divide el conocimiento de esta realidad; por lo tanto, el nexo final de este conocimiento de la realidad. En cada punto de este proceso actúan el impulso y el sentimiento. En éstos se halla el centro de nuestra estructura anímica; a partir de él se mueven todas las profundidades de nuestro ser. Buscamos una situación de nuestro sentimiento vital que en algún modo acalle nuestros deseos. La vida se encuentra en constante aproximación a esta meta: ora parece haberla alcanzado, ora se aleja de ella. Sólo las sucesivas experiencias enseñan a cada uno dónde se halla para él lo permanentemente valioso. El trabajo capital de la vida en este aspecto consiste en llegar, a través de ilusiones, al conocimiento de aquello que verdaderamente es valioso para nosotros. La conexión de los procesos en los cuales probamos los valores de la vida y los de las cosas la denomino

“experiencia de la vida”. Presupone el conocimiento de aquello que es, por lo tanto, nuestra captación objetiva, y, para ella, las acciones de la voluntad, cuyo fin inmediato se orienta hacia cambios en el exterior o en nosotros mismos, pueden ser también medios para el establecimiento de los valores de los “momentos” de nuestra vida lo mismo que de las cosas exteriores, caso de que nuestro interés se oriente en este sentido. Mediante el conocimiento del mundo, mediante la historia y la poesía, se amplían los recursos de la experiencia de la vida y su horizonte. Y también en este campo nuestra vida alcanza su seguridad únicamente elevándose a un saber de validez universal. ¿Es que este saber podrá responder jamás a la cuestión de lo absolutamente valioso? Sobre la conciencia acerca de los valores de la vida se monta una tercera y última conexión con la cual tratamos de dirigir y ordenar mediante nuestros actos de voluntad cosas, hombres, sociedad, a nosotros mismos. A esta conexión pertenecen los fines, los bienes, los deberes, las normas de la vida, todo el enorme trabajo de nuestra acción práctica en el derecho, la economía, la regulación de la sociedad, el dominio de la naturaleza. También dentro de este modo de actitud la conciencia

avanza hacia formas cada vez más altas, buscamos como lo último y supremo una acción fundada en un saber de validez universal y surge de nuevo la cuestión de en qué medida es alcanzable esta finalidad.

Un ser que lleva en sí un afán finalista, que de algún modo se orienta a los valores vitales reclamados por los impulsos, que se actualiza en la diferenciación de las actividades y en su recíproca relación interior con este fin, es un ser que habrá de 185

desarrollarse. Así, pues, de la estructura de la vida anímica procede su desarrollo. Cada momento, cada época de nuestra vida posee en sí un valor independiente, en la medida en que sus condiciones particulares hacen posible un género determinado de satisfacción y colmo de nuestra existencia; pero, al mismo tiempo, todas las etapas de la vida se hallan trabadas en una historia evolutiva en la cual tratamos de alcanzar, a lo largo del tiempo, un despliegue cada vez más rico de los valores vitales, una conformación cada vez más firme y más alta de la vida anímica. Y también en este campo se manifiesta la misma relación fundamental entre vida y saber: la potenciación de nuestra conciencia, la elevación de nuestro hacer a un saber válido, bien fundado, constituye una condición esencial para la conformación sólida de nuestro interior.

Esta conexión nos enseña cómo la función, empíricamente comprobada, de la filosofía ha surgido con interior necesidad de las propiedades fundamentales de la vida anímica. Imaginémonos un individuo completamente aislado, y, al mismo tiempo, libre de las limitaciones temporales de la vida individual, y tendremos que en este individuo ocurrirá también la captación de la realidad, la vivencia de valores, la realización de bienes según reglas de vida: tendrá que producirse en él una reflexión sobre su propio hacer y ésta se completará en un saber universalmente válido sobre ese hacer; y como en lo hondo de esa estructura están entrelazadas la captación de la realidad, la interna experiencia afectiva de los valores y la realización de los fines de la vida, tratará de abarcar esta conexión interna en un saber universalmente válido. Lo que se halla conexo en las profundidades de la estructura, conocimiento del mundo, experiencia de la vida, principios de la acción, tiene que ser llevado también a alguna forma de unidad en la conciencia reflexiva. Así nace en este individuo la filosofía.

La filosofía se halla ínsita en la estructura del hombre; todo hombre, sea cualquiera el lugar que ocupe, se halla comprendido en alguna aproximación hacia ella y toda actividad humana tiende a llegar a la reflexión filosófica.

2. La estructura de la sociedad y el lugar que ocupan en ella la religión, el arte y la filosofía

El hombre individual, como ser aislado, es una mera abstracción. El parentesco de sangre, la convivencia local, la cooperación en el trabajo, en la competencia y en la faena común, las múltiples conexiones que se producen de la prosecución común de los fines, las relaciones de poder en el mandato y la obediencia, hacen del individuo miembro de la sociedad. Como esta sociedad se compone de individuos estructurados, en ella operan también las mismas regularidades estructurales. La teleología subjetiva e inmanente de los individuos se manifiesta en la historia como desarrollo. Las regularidades psico-individuales se transforman en regularidades de la vida social. La diversificación y relación superior de las actividades diferenciadas dentro del individuo cobra en la sociedad formas más firmes y eficaces como división del trabajo. El desarrollo es ilimitado gracias al encadenamiento de las generaciones: porque las producciones de todo género de trabajo persisten como fundamento para las nuevas generaciones; el trabajo 186

espiritual se expande espacialmente de modo constante, dirigido por la conciencia de la solidaridad y del progreso: así nacen la continuidad del trabajo social, el incremento de las energías espirituales empleadas en él y la articulación creciente de las aportaciones de ese trabajo. Estos “momentos” racionales que actúan en la vida de la sociedad, y de los que conoce la psicología social, se hallan bajo condiciones en las que reposa el ser más peculiar de la existencia histórica; la raza, el clima, las circunstancias de vida, el desarrollo estamental y político, la peculiaridad de los individuos y de sus grupos prestan a todo producto espiritual su carácter particular; pero en todas estas diversidades se originan también, sobre la base de la estructura idéntica de la vida, los mismos nexos finales, que yo he denominado “sistemas de la cultura”, sólo que se presentan en modificaciones históricas diferentes. La filosofía puede ser determinada

ahora como uno de estos “sistemas culturales” de la sociedad humana. Pues en la coexistencia de las personas y en la sucesión de las generaciones aquellas personas en las que se alberga la función que consiste en ponerse en relación con el enigma del mundo y de la vida mediante conceptos universalmente válidos se hallan trabadas en un nexo final o conexión de fin. La tarea consiste ahora en determinar el lugar que este sistema cultural ocupa en la economía de la sociedad.

En el conocimiento de la realidad se entrelazan las experiencias de las generaciones sobre la base de la uniformidad del pensamiento y de la identidad del mundo independiente de nosotros. Como se halla comprendido en un ensanchamiento constante, ese conocimiento se diferencia en el creciente número de las ciencias particulares pero persiste siendo uno por la relación con la realidad única que une a todas éstas y por la exigencia también común de la validez universal de su saber. Así la cultura de nuestra especie posee con estas ciencias particulares su fundamento sólido, asociador, que empuja a todo hacia adelante.

Desde este gran sistema la cultura humana se extiende hacia el complejo de aquellos sistemas suyos en los cuales han sido abarcadas y diferenciadas las acciones de la voluntad. Porque también los actos volitivos de los individuos se hallan trabados en conexiones que persisten en el cambio de las generaciones. Las regularidades de cada una de las esferas de la acción, la identidad de la realidad a que ésta se refiere, la exigencia de trabazón de las acciones para la realización de ciertos fines, son causa de los nexos culturales representados por la vida económica, el derecho y el dominio de la naturaleza.

Todo este hacer se halla lleno de valores vitales; estas actividades implican alegría, potenciación de nuestra existencia y de ellas van surgiendo aquellos valores.

Pero hay también, fuera de esta tensión de la voluntad, un goce de los valores de la vida y de las cosas en el cual reposamos de esa tensión: alegría de la vida, sociabilidad y fiesta, juego y broma: ésta es la atmósfera en que se explaya el arte, de quien es lo más propio una región de libre juego en la que, sin embargo, se hace visible al mismo tiempo el significado de la vida. Un pensador romántico ha subrayado a menudo el parentesco entre religión,

arte y filosofía. El mismo enigma del mundo y de la vida se encara con la poesía, con la religión y con la filosofía; en los religiosos, en los poetas y en los filósofos se da una relación pareja con la conexión histórico-social de su esfera de vida; abarcados 187

por ella son, sin embargo, solitarios: su creación se eleva sobre todos los órdenes en torno hacia una región en la cual se encaran solos con las fuerzas universalmente activas de las cosas, y, por encima de todas las relaciones históricas, se remontan al trato intemporal con aquello que es vivo siempre y en todas partes. Temen los muros con que quieren rodear a su creación el pasado y los diversos órdenes. Odian el abuso que de la personalidad hacen las comunidades, que reparten honor y méritos a sus miembros según sus propias necesidades. Vemos, pues, que una diferencia honda separa la unión abarcadora que se establece en las organizaciones externas, en los sistemas de fines del saber o en los de la acción exterior, y los de la cooperación dentro de las conexiones culturales de la religión, la poesía y la filosofía. Pero los que de más libertad gozan son los poetas. Hasta las mismas relaciones firmes con la realidad se disuelven en su juego con los sentimientos y las figuras. Estos rasgos comunes de la religión, la poesía y la filosofía, que las enlaza entre sí y las separa de los restantes dominios de la vida, se debe, en definitiva, a que en ellas queda cancelada la vinculación de la voluntad a fines limitados: el hombre se emancipa de esta vinculación a lo dado, a lo determinado, meditando sobre sí mismo y sobre la conexión de las cosas: es un conocimiento que no tiene por objeto este o aquel objeto limitado, una acción que no debe ser realizada en un lugar determinado de la conexión de fines. El enganche de la mirada y de la intención en lo particularizado, en lo determinado según lugar y tiempo, disolvería la totalidad de nuestro ser, la conciencia de nuestro valor propio, de nuestra independencia con respecto al encadenamiento de causas y efectos, a la vinculación al lugar y al tiempo, caso de que el hombre no dispusiera siempre de la religión, de la poesía y de la filosofía, donde se encuentra redimido de semejante limitación. Las visiones en que vive dentro de estos mundos tienen que abarcar de algún modo las relaciones entre realidad, valor e ideal, fin y regla. Visiones, porque lo creador en la religión reside siempre en una concepción del nexo efectivo a cuyo respecto se comporta el individuo; la poesía consiste siempre en la presentación de un suceso abarcado en su significación; y en cuanto a la filosofía, es claro

que su procedimiento conceptual sistemático corresponde a la actitud objetiva. La poesía se demora en la región del sentimiento y de la intuición, que no sólo excluye cualquier determinación limitada de fin, sino la misma actitud volitiva. Por el contrario, la terrible seriedad de la religión y de la filosofía reside en que aprehenden en su profundidad objetiva la conexión interna que se establece en la estructura de nuestra alma desde la captación de la realidad a la propuesta de fines y pretenden con ella plasmar la vida. Así se convierten en una meditación responsable sobre la vida, que es efectivamente esta totalidad; con buena conciencia de su veracidad, se convierten en fuerzas alegres para la plasmación de la vida. Íntimamente emparentadas, se combaten siempre, por lo mismo que abrigan la misma intención de plasmar la vida, en una lucha por su existencia. Combaten la profundidad del ánimo y la validez universal del pensamiento conceptual.

La religión, el arte y la filosofía se hallan como intercalados en los nexos finales e implacables de las ciencias particulares y de los órdenes de la acción social.

Emparentados entre sí y extraños, sin embargo, por su método espiritual, guardan las 188

relaciones más sorprendentes. Es menester captar estas relaciones. Esto nos lleva a considerar cómo le es propio al espíritu humano el sesgo de la concepción del mundo y cómo la filosofía trata de fundamentarlo con validez universal. Entonces se nos podrá revelar también el otro aspecto de la filosofía: en qué forma la función filosófica de generalización y enlace entra en actividad partiendo de los conceptos y las ciencias desarrollados en la vida.

II. TEORÍA DE LA CONCEPCIÓN DEL MUNDO. RELIGIÓN Y POESÍA EN SUS RELACIONES CON LA

FILOSOFÍA

La religión, el arte y la filosofía poseen una forma fundamental común que tiene sus raíces en la estructura de la vida anímica. En cada momento de nuestra existencia se da una relación de nuestra vida propia con el mundo que nos rodea, como un todo intuible.

Nos sentimos a nosotros mismos, sentimos el valor vital del momento singular y los valores útiles de las cosas en torno, pero todo ello en relación con el mundo objetivo. En el avance de la reflexión se mantiene el enlace entre las experiencias de la vida y el desarrollo de la imagen del mundo. La valoración de la vida presupone el conocimiento de lo que es, y la realidad aparece iluminada de modo cambiante por la vida interior.

Nada hay más fugaz, frágil y cambiante que el humor del hombre frente a la conexión de las cosas. Documentos de esto los tenemos en esas amables poesías que enlazan a una imagen de la naturaleza la expresión de la vida interior. Y cambian constantemente en nosotros, como las sombras de las nubes que atraviesan un paisaje, la captación y la estimación de la vida y del mundo. El religioso, el artista, el filósofo se distinguen del hombre corriente y hasta de genios de otro género porque retienen semejantes momentos de la vida en el recuerdo, elevan su contenido a conciencia y enlazan las experiencias singulares en una experiencia general acerca de la vida. Con esto cumplen con una función importante no sólo para sí sino también para la sociedad.

Así surgen por todas partes interpretaciones de la realidad: las concepciones del mundo. Así como una proposición posee un sentido o un significado y lo expresa, también estas interpretaciones pretenden expresar el sentido y el significado del mundo.

Pero ¡cuán variables son estas interpretaciones hasta en el mismo individuo! Cambian bajo la acción de las experiencias ya sea paulatinamente o de modo repentino. Las edades de la vida humana recorren, en un desarrollo típico, concepciones del mundo diferentes, como ya lo vio Goethe. El tiempo y el lugar condicionan su diversidad.

Cubren la tierra, como una vegetación de formas innumerables, los conceptos de la vida, la expresión artística de la comprensión del mundo, los dogmas de inspiración religiosa, las fórmulas de los filósofos. Parece como si entre ellos se diera, como en el mundo de las plantas, una lucha por la existencia y por el espacio. Algunos de entre ellos, sostenidos por la grandeza unitaria de la persona, cobran poder sobre los hombres. Los santos quieren revivir la vida y la pasión de Cristo, largas series de artistas ven a los hombres con los ojos de Rafael, el idealismo de la libertad de Kant

arrebata a Schiller, a Fichte, a la mayoría de las personalidades poderosas de la generación siguiente. Se supera el 189

deslizamiento y la oscilación de los procesos anímicos, lo contingente y particular en el contenido de los momentos de la vida, lo inseguro y cambiante en la captación, en la valoración y en la adopción de fines, en una palabra, esa íntima infelicidad de la conciencia ingenua, tan erróneamente alabada por Rousseau o Nietzsche. La mera forma de la actitud religiosa, artística o filosófica acarrea solidez y sosiego, y crea una conexión que une al genio religioso con los creyentes, al maestro con los discípulos, a la personalidad filosófica con los que se hallan bajo su influencia.

Así se esclarece lo que hay que entender por enigma del mundo y de la vida como objeto común de la religión, de la filosofía y de la poesía. En la estructura de la concepción del mundo se contiene siempre una relación interna de la experiencia de la vida con la imagen del mundo, una relación de la cual puede derivarse siempre un ideal de vida. El análisis de las formaciones superiores en estas tres esferas de la creación, así como la relación entre realidad, valor y determinación de la voluntad, como estructura de la vida del alma, nos llevan a este conocimiento, y resulta que la estructura de la concepción del mundo es una conexión en la que se hallan trabados elementos de procedencia distinta y de carácter diferente. La diferencia fundamental entre estos elementos tiene sus raíces en la diferenciación de la vida anímica que hemos designado como estructura. Se justifica la aplicación del nombre de “concepción del mundo” a una formación espiritual que incluye conocimiento del mundo, ideal, establecimiento de reglas y suprema determinación del fin, porque jamás se encuentra en ella la intención para acciones determinadas y tampoco incluye nunca una actitud práctica determinada.

El problema de las relaciones de la filosofía con la religión y la poesía puede reducirse a la cuestión de las relaciones entre estas tres formas de estructura diversa de la concepción del mundo. Pues se encuentran en relación íntima en la medida en que preparan una concepción del mundo o la contienen. Así como el botánico ordena las plantas en clases e investiga la ley de su crecimiento, el filósofo analítico debe buscar los tipos de

concepción del mundo y conocer la ley de su formación. Semejante consideración comparada eleva al espíritu humano por encima de esa seguridad, fundada en su condicionada limitación, de creer haber apresado la verdad en una de estas concepciones del mundo. Así como la objetividad del gran historiador no pretende sojuzgar los ideales de cada época, así también el filósofo deberá abarcar la conciencia contemplativa, que somete a los objetos, de un modo histórico-comparado y establecer su punto de vista sobre ella en todas sus manifestaciones. En ese caso se ultima en él la historicidad de la conciencia.

La concepción religiosa del mundo es, por su estructura, diferente de la poética y ésta de la filosófica. A esto corresponde una diversidad en el ordenamiento de los tipos de concepción del mundo dentro de cada uno de estos sistemas culturales. Y a base de las diferencias fundamentales de la concepción filosófica del mundo respecto a la religiosa y a la poética, resulta posible el tránsito de una concepción del mundo de forma religiosa o artística a la forma filosófica o viceversa. Lo principal en el tránsito a la forma filosófica reside en esa tendencia anímica que consiste en prestar firmeza y conexión al propio hacer, lo que únicamente se puede conseguir con el pensamiento de validez universal. Así 190

surgen las cuestiones: ¿dónde se halla la peculiaridad de la estructura de estas formas diferentes? ¿Según qué relaciones legales se transforma la forma religiosa o artística en la filosófica? En las fronteras de esta investigación nos acercamos al problema general, para cuyo tratamiento no es ésta la ocasión: la cuestión acerca de las relaciones “legales” que determinan la variabilidad en la estructura y la diversidad de los tipos de concepción del mundo. El método habrá de consistir también en interrogar primero la experiencia histórica y en coordinar luego el contenido real así encontrado dentro de la legalidad psíquica.

1. La concepción religiosa del mundo y sus relaciones con la filosófica

El concepto de religión pertenece a la misma clase que el de filosofía; designa, en primer lugar, un contenido que retorna en los individuos socialmente relacionados como un contenido parcial de su vida. Y como este contenido coloca a los individuos a los que pertenece uniformemente en relaciones internas y los enlaza en una conexión, el concepto de religión

designa también una conexión que traba a los individuos religiosamente animados como miembros de un todo. La determinación conceptual se encuentra en este caso con las mismas dificultades con que tropezamos a propósito de la filosofía. Sería menester perfilar el ámbito de los hechos religiosos ateniéndose a la atribución de nombre y a la copertenencia, para poder derivar luego, de los hechos subordinados a ese ámbito, el concepto esencial. En este lugar no podemos desarrollar el proceso metódico que resuelve las dificultades sino únicamente habremos de utilizar sus resultados para el análisis de la concepción religiosa del mundo.

Es religiosa una concepción del mundo en la medida en que tiene su origen en un determinado género de experiencia que se funda en el proceso religioso. Siempre que se presenta el nombre de religión tiene como característica suya el trato con lo invisible: pues esto se encuentra siempre, lo mismo en sus etapas primitivas que en las últimas ramificaciones de su desarrollo, en las cuales ese trato consiste únicamente en la relación interna de las acciones con un ideal que supera a todo lo empírico y hace posible así la relación religiosa, o en la actitud del alma con respecto a la divina conexión de las cosas afín a ella. Mediante este trato la religión se desarrolla en la historia de sus formas hacia una conexión estructural cada vez más amplia y más perfectamente diferenciada. La actitud en que esto ocurre y que, por lo tanto, alberga el resorte productor de todas las intuiciones religiosas y la razón cognoscitiva de toda verdad religiosa es la experiencia religiosa. Es ella una forma de la experiencia de la vida, pero reconoce su carácter específico en que es la reflexión que acompaña a los procesos del trato con lo invisible.

Si la experiencia de la vida consiste en una percatación que, avanzando sobre las vivencias, tiene por objeto los valores de la vida, los valores útiles de las cosas y los fines y las reglas supremas de nuestra acción que de ahí se derivan, lo peculiar de la experiencia religiosa de la vida reside en que al elevarse la religiosidad a plena conciencia experimenta el valor supremo y absoluto de la vida en el trato con lo invisible y en el objeto invisible de este trato el valor eficaz máximo y absoluto de donde parte toda dicha 191

y toda beatitud: de donde resulta también que, a partir de ese invisible, se determinarán todos los fines y reglas de la acción. Esto es lo que determina

lo distintivo en la estructura de la concepción religiosa del mundo. Encuentra su centro en la vivencia religiosa, en la que actúa la totalidad de la vida del alma; la experiencia religiosa fundada en ella determina todos los elementos de la concepción del mundo: todas las ideas acerca de la conexión del mundo proceden, si se las examina una por una, de este trato y tienen que considerar esta conexión como una fuerza que se halla en relación con nuestra vida y como una fuerza anímica, pues sólo una fuerza semejante permite semejante trato. El ideal de la vida, es decir, el orden interno de sus valores, debe ser determinado por la relación religiosa, y de ella, finalmente, tiene que derivar la regla suprema de las relaciones entre los hombres.

En virtud de los modos diferentes que puede adoptar este trato religioso, la experiencia religiosa y la conciencia de ella, se distinguen las etapas y formas históricas en que se va desplegando la concepción religiosa del mundo.

En la primitiva religiosidad accesible a nosotros, hallamos siempre entrelazadas una fe y una práctica. Se presuponen recíprocamente. Pues cualquiera que sea el modo en que haya podido nacer la fe en las fuerzas vivas, volitivamente actuantes en torno al hombre, encontramos que el desarrollo de esta fe, en la medida que lo podemos comprobar por la etnografía y la historia, se halla determinado por el modo como los objetos religiosos reciben su forma por la acción de la práctica y, por otra parte, el culto es determinado a su vez por la fe, ya que la práctica religiosa encuentra en ella su primera meta. La religión consiste para los pueblos primitivos en la técnica de influir lo inabarcable, lo inaccesible a los puros cambios mecánicos, en la técnica de hacerse con sus fuerzas, de unirse a ellas, de mantenerse en buenas relaciones con ellas. Semejantes acciones religiosas son realizadas por los individuos, el cabecilla o el mago. Así se constituye una clase profesional para su ejercicio. Al comienzo de toda diferenciación de los oficios humanos tenemos el de mago, hechicero o sacerdote, oficio inquietante, en modo alguno respetado especialmente, pero considerado siempre con un temor entre terrible y esperanzado. Con estas gentes se forma poco a poco un estamento ordenado, que es el soporte de toda la relación religiosa, de una técnica de acciones mágicas, expiaciones y purificaciones, y poseedora también del saber hasta que se constituye una

ciencia independiente. Mediante renunciaciones cobra libertad para con el dios, mediante el ascetismo conserva su relación con lo invisible, y así se destaca, por su santidad y dignidad, de todas las demás personas: ésta es la forma primera, limitada, en que se va preparando el ideal religioso.

En este trato con lo invisible, orientado a la obtención de bienes y a la evitación de males, y mediado por personas especiales, se desarrollan las primitivas ideas religiosas dentro de esta capa de la religiosidad. Descansan en el representar mítico y su legalidad interna. Es un sesgo de la primordial vida y totalidad del hombre que experimente en todas sus relaciones con el mundo exterior manifestaciones de algo vivo, y esto constituye el supuesto universal de un trato religioso. La técnica de las acciones religiosas tiene que reforzar esta forma de considerar el mundo. Y aunque estas experiencias eran subjetivas, cambiantes, diversas, cobraron uniformidad en cada horda o en cada tribu 192

gracias a la comunidad de la experiencia religiosa y ganaron seguridad en virtud de una lógica propia que discurre al hilo de la analogía. Donde no se ofrecía ninguna comparación con la evidencia científica, se podría formar mucho más fácilmente semejante seguridad y unanimidad de la fe. Y presentándose los sueños, las visiones, los estados nerviosos anormales de todo género como prodigios de la vida cotidiana, la lógica religiosa tenía en ellos un material empírico muy adecuado para ilustrar las acciones de lo invisible. La fuerza sugestiva de los contenidos de la fe, su corroboración recíproca, que discurrió según la misma lógica religiosa, la legitimación experimental debida al efecto probado de un fetiche o de la manipulación de un mago —como en la actualidad los enfermos experimentan la fuerza de la gracia y fijan esta experiencia en los exvotos de los santuarios—, las acciones mágicas, los oráculos, los monjes, los movimientos y estados de ánimo extraordinarios, con apariciones y revelaciones provocados mediante ayunos, alborotada música, embriaguez de algún género, todo esto reforzaba la certeza religiosa. Pero es lo esencial que, en las etapas culturales primitivas que nos son accesibles, la fe religiosa, siguiendo la naturaleza del hombre primitivo y sus condiciones de vida, elaboró sobre las eficaces vivencias de nacimiento, muerte, enfermedad, sueño y locura, las mismas en todas partes, sus *primitvas ideas religiosas*, que por eso aparecen de modo uniforme por todas partes. En todo cuerpo animado

habita un segundo yo, el alma (que también es pensada como pluralidad), que lo abandona transitoriamente, se aparta de él en la muerte y es capaz de múltiples efectos en su existencia de sombra.

Toda la naturaleza se halla animada de espíritus que actúan sobre el hombre y que él trata de atraérselos mediante la magia, el sacrificio, el culto y la oración. El cielo, el sol y los astros son sedes de fuerzas divinas. Aludamos tan sólo a otra clase de ideas que se presentan en los pueblos primitivos y que se refieren al origen del hombre o del mundo.

Estas ideas primitivas constituyen la base de la concepción religiosa del mundo. Se transforman, crecen y cada cambio en la situación de la cultura trabaja en este desarrollo.

Dentro de la transformación gradual de la religiosidad en el sentido de una concepción del mundo el momento decisivo radica en el cambio del trato con lo invisible. Fuera del culto oficial con sus templos, sacrificios y ceremonias se origina una relación más libre, esotérica, del alma con lo divino. Un círculo religiosamente más refinado entra en esta relación particular con la divinidad, se hace hermético o permite acaso el acceso a él. Se hace valer la nueva relación en los misterios, en la vida anacoreta y en el profetismo. Con el genio religioso se revela el poder misterioso de la personalidad en cuya virtud proyecta la conexión de su ser en la captación del mundo, en la valoración de la vida y en la plasmación de sus órdenes. Las experiencias religiosas y su decantación representativa se presentan ahora en un nuevo estado de agregación. La relación de las personas religiosas con las que están bajo su influencia cobra otra forma interna. No se experimentan o buscan efectos dispersos sino que es la conexión del alma la que entra en este trato íntimo. Estas grandes personalidades dejan de estar bajo el poder de fuerzas naturales oscuras, incomprensibles y de complacerse y padecer con la conciencia secreta del abuso, de la falsificación de las mismas. El peligro que se esconde en esta nueva relación más pura es otro, la exaltación de la conciencia de sí mismo que se produce por la acción 193

sobre los creyentes y que, por el trato con lo invisible, recibe el carácter de una especial relación con éste. Pero entre las fuerzas que surgen de esta nueva relación una de las más fuertes se debe a que, mediante la relación

interna en que se presentan todos los momentos del trato religioso y todos los aspectos de su objeto, se prepara una concepción unitaria del mundo. Por todas partes en que las disposiciones y las circunstancias hicieron posible un desarrollo normal, se ha constituido una concepción religiosa del mundo, siendo indiferente el tiempo que necesita este cambio en el trato con lo invisible en los diversos puntos en que se intenta, las etapas que pueda recorrer o el hecho de que se olviden los nombres de las personalidades religiosas.

La estructura y el contenido de la concepción religiosa del mundo que así se forma están determinados por el trato religioso y por la experiencia que se va desenvolviendo en él. De aquí que las ideas primitivas mantengan su fuerza con una extraña tenacidad a través de su peregrinaje. De este modo la captación del mundo, la asignación de valor y el ideal de vida cobran en la esfera religiosa su forma y color propios.

En las experiencias del trato religioso el hombre se encuentra determinado por algo dinámico que es insondable e indominable dentro del nexo causal sensible. Es volitivo y anímico. Así nace la forma fundamental del captar religioso tal como se hace valer en el mito, en los actos culturales, en la adoración de objetos sensibles, en la interpretación alegórica de los libros sagrados. El método de la visión y corroboración religiosas que se funda en la fe en los espíritus, en el culto de los astros y que se desarrolla en el trato primitivo con lo invisible, alcanza ahora la conexión interna que corresponde a la etapa de la concepción del mundo. El entendimiento no puede comprender los supuestos contenidos en este modo de ver y sólo puede disolverlos. Lo singular y visible significa algo más que aquello en que aparece. Esta relación es diferente de la significación de los signos, de la mención del juicio, de lo simbólico del arte y, sin embargo, les es afín.

Radica en ella una representación de índole peculiar: pues, a tenor de la relación de todos los fenómenos, de todo lo visible con lo invisible, lo uno sólo significa lo otro y, sin embargo, se identifica con ello. Ésta es la relación en que se halla la imagen del mundo con la divinidad. Aquí radica la fuerza operante de lo invisible. Resulta, pues, que también en esta etapa del trato interno con lo invisible persiste la transparencia de esto en lo singular visible, la actuación en él, la presencia de lo divino en personas y

en actos religiosos. Y la misma unificación de las divinidades, que se halla en conexión con esta etapa, sólo en una pequeña parte de pueblos y religiones ha podido superar permanentemente este sesgo del captar religioso. Por diferentes caminos se ha llevado a cabo, desde muy pronto, la concentración de las fuerzas divinas en una fuerza suprema.

Este hecho se había cumplido hacia el año 600 antes de Cristo entre los pueblos más importantes del Oriente. La unidad del hombre, el señorío del dios más fuerte corroborado por la victoria, la singularidad de lo santo, la disolución de todas las diferencias en el objeto místico religioso, la visión del orden concordante de los astros, estos y otros muy diversos motivos condujeron a la doctrina de lo invisible único. Y

como en los siglos en que tuvo lugar este gran movimiento entre los pueblos orientales existía un intercambio muy vivo entre ellos no cabe duda que este hecho favoreció la 194

expansión de la idea máxima de la época. Pero cada una de estas intuiciones de la unidad que condiciona al mundo lleva en sí las marcas de su origen religioso con los caracteres de bondad, providencia, relación con las necesidades humanas. Y en la mayoría de ellas lo divino, a tenor de la categoría fundamental de la captación religiosa, se halla rodeado de fuerzas que residen en lo visible o aparece como Dios sobre la tierra, lucha con potencias demoniacas, se muestra en los lugares sagrados o en los prodigios y opera en las prácticas del culto. El lenguaje en que se manifiesta el trato religioso con lo divino es, en todas partes, espiritual-sensible. Símbolos como luz, pureza, excelsitud, son expresión de los valores del ser divino experimentados en el sentimiento. La forma de concepción más general y cerrada de la conexión de las cosas divinamente condicionada es la constitución teleológica del mundo. Tras el nexo de los objetos exteriores, en él y sobre él, se cierne una conexión espiritual en la cual la fuerza divina se manifiesta con adecuación afín. En este punto la concepción religiosa del mundo desemboca en la filosófica. Pues el pensamiento metafísico, desde Anaxágoras hasta Tomás de Aquino y Duns Scoto, ha estado condicionado de un modo predominante por el concepto de la conexión teleológica del mundo.

En el trato íntimo con lo invisible experimenta un giro la conciencia ingenua de la vida. En la medida en que la mirada del genio religioso se orienta hacia lo invisible y su ánimo se entrega a esta relación, este anhelo consume todos los valores de la vida si no sirven al trato con Dios. Así nace el ideal del santo y la técnica del ascetismo, que trata de aniquilar en el individuo lo pasajero, los deseos, lo sensible. El pensamiento conceptual no es capaz de expresar este apartamiento de lo sensible para dirigirse a lo divino. En el lenguaje simbólico, que se extiende por religiones muy diferentes, se designa como “renacimiento” y su meta como la unión amorosa del alma humana con el ser divino.

En la esfera de las acciones volitivas y de los órdenes de la vida se produce de este íntimo trato religioso un nuevo momento que se añade a la consagración de las relaciones seculares. Todos los que se hallan en relación religiosa con la divinidad se encuentran trabados en una comunidad que es superior a todas las demás en la misma medida en que el valor de la relación religiosa supera a los de los otros órdenes de la vida. La profundidad y la fuerza íntima de las relaciones dentro de esta comunidad han encontrado una expresión propia en el lenguaje simbólico religioso: los que forman parte de la comunidad se apellidan “hermanos” y su relación con la divinidad es la filiación divina de los “hijos de Dios”.

Con este carácter de la concepción religiosa del mundo se pueden comprender sus tipos principales y las relaciones entre ellos. Desarrollo del universo, inmanencia de la razón del mundo en los órdenes de la vida y en el curso de la naturaleza, un todo-uno espiritual que se halla detrás de todo lo dividido, al que entrega el alma su ser propio, el dualismo entre el orden bueno, puro, divino y el demoniaco, el monoteísmo ético de la libertad; estos tipos fundamentales de la concepción religiosa del mundo conciben lo divino sobre la base de las relaciones de valor que regulan el trato religioso entre los hombres y con lo divino, con lo sensible y con lo moral, con la unidad y la pluralidad, 195

con los órdenes de la vida y con el bien religioso. En ellos tenemos que reconocer las etapas previas de la concepción filosófica del mundo; desembocan en tipos de filosofía.

Religión y mística preceden a la filosofía en todos los pueblos que han llegado casi o por completo a ella.

Este cambio se halla en conexión con otro más general que tiene lugar en la forma de la concepción religiosa del mundo. Las representaciones religiosas entran otra vez en un nuevo estado de agregación. La religión y la concepción religiosa del mundo se transforman poco a poco, pues todos estos cambios son lentos, en la forma del pensamiento conceptual. Pero no de tal manera que la forma conceptual desplace a la intuitiva. Porque también los modos inferiores del trato religioso subsisten junto al superior: se conservan en toda religión desarrollada como sus capas más bajas. La magia en el procedimiento religioso, la servidumbre ante el sacerdote dotado de fuerza mágica, la grosera fe sensible en el efecto de los lugares y de las imágenes religiosas persisten en la misma religión, en la misma confesión junto a una mística profunda que crece de la intimidad más potenciada del trato religioso. Así también la escritura metafórica del simbolismo religioso mantiene su validez junto a la formación conceptual teológica. Pero si las etapas del trato religioso se comportan como superiores e inferiores, no se da una relación semejante entre las modificaciones múltiples que tienen lugar en la forma de la concepción religiosa del mundo. Porque esto es lo inherente a la índole de las vivencias y experiencias religiosas: anhelan asegurarse la validez objetiva y sólo con el pensamiento conceptual puede lograrse esta finalidad. Pero en este trabajo conceptual se revela su insuficiencia para semejante empresa.

Estos fenómenos se pueden estudiar más a fondo en la religiosidad de la India y en la cristiana. En la filosofía del Vedanta y en la filosofía de Alberto Magno y de Tomás de Aquino se realizó semejante transformación. Pero en un caso como en otro se mostró la imposibilidad de superar los límites internos que se fundan en la particular actitud religiosa. De la particular actitud de las personas religiosas, que tenía sus supuestos en un círculo dogmático superior, surgió en un caso la visión de la liberación de la cadena del nacimiento, de las obras, de la expiación y de la peregrinación mediante el saber en el cual el alma capta su identidad con el Brahma. Así se produjo la contradicción entre la terrible realidad en la cual el dogma veía el círculo inextricable de actor, acción y sufrimiento y el ser aparencial de todo lo dividido reclamado por la doctrina metafísica.

El cristianismo se expresó primeramente en dogmas de primer grado: creación, caída, revelación de Dios, comunidad de Cristo con Dios, redención, sacrificio, satisfacción. Lo mismo estos símbolos religiosos que sus relaciones recíprocas pertenecen a una región muy diferente que la del entendimiento. Pero una necesidad interna empuja a esclarecer el contenido de estos dogmas y a destacar la visión de las cosas divinas y humanas contenida en ellos. No se es justo con la historia del cristianismo si se considera la recepción de los teoremas de la filosofía greco-romana como un mero destino externo que le fue impuesto por el ambiente, pues era al mismo tiempo una necesidad interna, radicada en las leyes formativas de la religiosidad. Cuando se subsumen los dogmas a las categorías de la conexión cósmica nacen los dogmas de segundo grado: la doctrina de las

propiedades de Dios, la naturaleza de Cristo, el proceso de la vida cristiana en el hombre.

Y en este punto la interioridad de la religión cristiana padece un destino trágico. Estos conceptos aíslan los “momentos” de la vida y los enfrentan. Así se produce el debate insoluble entre la infinitud de Dios y sus propiedades, de estas propiedades entre sí, de lo divino y lo humano en Cristo, de la libertad de la voluntad y de la elección de gracia, de la reconciliación por el sacrificio de Cristo y nuestra naturaleza moral. La escolástica trabaja ociosamente en él, el racionalismo disuelve con él el dogma, y la mística se ampara en una doctrina de la certeza religiosa. Y cuando, a partir de Alberto Magno, la escolástica se ve forzada a transformar la concepción religiosa del mundo en una concepción filosófica y a liberar a ésta de la otra esfera del dogma positivo, tampoco puede superar los límites que se nos dan en el trato cristiano con Dios: las propiedades de Dios que supone son incompatibles con su infinitud y la determinación del hombre por Dios incompatible con su libertad. Por todas partes en que se hizo este intento se puso de manifiesto la misma imposibilidad de transformar la concepción religiosa del mundo en una concepción filosófica. La filosofía nació en Grecia, en la que personas del todo independientes se dedicaron directamente al conocimiento del mundo en un saber de validez universal. Y en los pueblos modernos fue restaurada por investigadores que, con independencia de los órdenes eclesiásticos, se

plantearon el mismo problema del conocimiento del mundo. Las dos veces nació en conexión con las ciencias y descansó en el establecimiento del conocimiento del mundo mediante un armazón sólido de conexiones causales, en contraste con las valoraciones cósmicas de la religión. Se hace valer en ella una actitud íntima diferente.

Con este análisis podemos ver qué rasgos de la concepción religiosa del mundo son homogéneos con los de la concepción filosófica y cuáles diferentes. La estructura de ambas es la misma en sus grandes rasgos. En un caso como en otro la misma relación interna entre captación de la realidad, asignación de valor, establecimiento de fin y regla.

La misma interna conexión con la cual la personalidad se abroquela y afirma. Y, en un caso como en otro, en la captación objetiva reside la fuerza para plasmar la vida personal y los órdenes de la sociedad. Se hallan tan próximas, son tan afines, tan coincidentes sobre el dominio que pretenden dominar, que por fuerza tienen que chocar. Pues su relación con el enigma del mundo y de la vida, que se extiende delante de las dos, es del todo diferente, tan diferente como el trato religioso y la relación amplia con todo género de realidad, tan diferente como una experiencia religiosa segura de sí misma, fijada en su sentido, y una experiencia de la vida que eleva a reflexión con la misma indiferencia toda acción interna y toda actitud. En el primer caso la gran vivencia se halla determinada por un valor objetivo absoluto e infinito, al que se subordinan todos los valores finitos, por el valor de vida infinito del trato con este objeto invisible, que condiciona toda la captación objetiva y toda adopción de fines: la conciencia trascendente de un algo espiritual no es más que la proyección de la mayor vivencia religiosa, en la cual el hombre aprehende la independencia de su voluntad con respecto a toda la conexión natural; el tinte de este origen de la concepción religiosa del mundo se comunica a cada uno de sus rasgos: la

forma fundamental de ver y corroborar que se nos da de este modo rige misteriosamente, de una manera peligrosa e insuperable, en toda formación religiosa. En el otro caso, en el de la filosofía, un sereno equilibrio entre los diversos modos de actitud anímica, un reconocimiento de aquello que cada uno de ellos aporta consigo, una utilización de las ciencias particulares y

una alegría en los órdenes seculares de la vida, un trabajo incesante para encontrar una conexión de validez universal en todo esto; y también, una experiencia creciente de los límites del conocer y de la imposibilidad de trabar objetivamente lo que se nos da en los diversos modos de actitud: resignación.

Así se producen las relaciones históricas entre estos dos tipos de concepción del mundo, relaciones que hemos podido comprobar a propósito de la atribución del nombre, de la determinación conceptual y del contenido histórico. La religiosidad es subjetiva, particular por las vivencias que la determinan y hay en ella algo irreductible, supinamente personal que, a quien no participe en sus vivencias, tiene que parecerle como

"insensatez". Permanece vinculada a los límites implicados por su origen en una experiencia religiosa unilateral, histórica y personalmente condicionada, por la forma interna de la intuición religiosa y la dirección hacia lo trascendente. Pero al topar en su círculo cultural con resultados científicos, con el pensamiento conceptual, con la educación mundana experimenta con la mayor fuerza su indefensión, sus límites en sus pretensiones de comunicación y de expansión. El religioso que siente con profundidad estos límites y padece por ellos debe afanarse por superarlos. La ley interna por la cual las representaciones generales sólo pueden recibir su acabado con el pensamiento conceptual empuja por la misma vía. La concepción religiosa del mundo se afana por cambiarse en una concepción filosófica.

Pero el otro aspecto de esta relación histórica se halla en que la concepción religiosa del mundo, su expresión conceptual y su fundamentación han preparado en gran medida la concepción filosófica. En primer lugar, los inicios de una fundación del saber religioso fueron muy fecundos para la filosofía; poco importa la originalidad de Agustín con respecto a las proposiciones que pasaron a Descartes, pero el caso es que de Agustín vino la incitación para el nuevo método gnoseológico. Proposiciones de otra índole pasan de la mística al Cusano y de aquí a Bruno, y Descartes y Leibniz se hallan condicionados por Alberto y santo Tomás en lo que respecta a la distinción entre verdades eternas y el orden de los hechos comprensible sólo teleológicamente. Se va viendo cada vez mejor en qué

medida los conceptos lógicos y metafísicos de la escolástica han actuado sobre Descartes, Spinoza y Leibniz. Y los tipos de la concepción religiosa del mundo mantienen múltiples relaciones con los tipos de la concepción filosófica. El realismo de un reino del bien y otro del mal que representa la religión de Zoroastro y que pasó de ella a la religiosidad judía y cristiana guarda relación con la división de la realidad en fuerza formadora y materia, y comunicó así al platonismo un matiz propio. La teoría del desarrollo que nos lleva de los seres divinos inferiores a los superiores, tal como se nos presenta entre los babilonios y los griegos, preparó la teoría de la evolución del mundo.

La doctrina china de la conexión espiritual en los órdenes naturales y la indostánica de la apariencia y sufrimiento de la diversidad sensible y la verdad y beatitud de la unidad 198

representan la preparación de las dos direcciones en que habría de desplegarse el idealismo objetivo. Finalmente la doctrina israelita y cristiana de la trascendencia de un creador santo fue la preparación de aquel tipo de concepción filosófica del mundo que ha logrado la mayor expansión filosófica del mundo dentro del mundo cristiano y del mahometano. Así, todos los tipos de la concepción religiosa del mundo han influido en la filosofía pero, sobre todo, en ella tenemos el fundamento tanto para el tipo del idealismo objetivo como para el idealismo de la libertad. La gnosis creó el esquema para las obras panteístas más eficientes: desprendimiento del mundo múltiple, la belleza y fuerza en él y, al mismo tiempo, el sufrimiento por la finitud y la separación, reversión a la unidad divina: los neoplatónicos, Spinoza y Schopenhauer la han desarrollado en términos filosóficos. Y la concepción del mundo del cristianismo, el idealismo de la libertad, produjo en la teología problemas y soluciones que han actuado después sobre Descartes y sobre Kant. Vemos, pues, claramente por qué y en qué sitio los escritores religiosos han de encontrar lugar en la conexión histórica de la filosofía y deben recibir también el nombre de filósofos y cómo, sin embargo, ninguna obra condicionada por la religiosidad debe pretender ocupar un puesto en la conexión de la filosofía, en la cual se han desarrollado con una consecuente dialéctica interna las posibilidades de una solución universalmente válida de los problemas filosóficos.

2. La “visión de la vida” del poeta y la filosofía

Todo arte hace visibles en algo singular y limitado relaciones que lo exceden y le prestan así una significación más general. La impresión de sublimidad que provocan las figuras de Miguel Ángel o las sinfonías de Beethoven procede del carácter particular del significado puesto en estas “formaciones” y esto presupone una complexión de ánimo que, como algo firme, riguroso, conexo, siempre presente, subordina y somete todo lo que entra en ella. Pero sólo un arte es capaz por sus medios de expresar algo más que semejante complexión de ánimo. Todas las demás artes se hallan vinculadas a las actualizaciones de algo sensiblemente dado y en esto reside su fuerza y, al mismo tiempo, su limitación, mientras que la poesía se mueve libremente en todo el campo de la realidad y de las ideas: porque dispone, con el lenguaje, de un medio de expresión para todo lo que puede presentarse en el alma humana —objetos exteriores, estados internos, valores, determinaciones de la voluntad— y ya en este medio de expresión, que es el discurso, se contiene un moldeamiento de lo dado por el pensamiento. Por lo tanto, si en las obras de arte puede cobrar expresión una concepción del mundo ha de ser, sobre todo, en la poesía.

Trato de abordar las cuestiones que aquí surgen de modo que no sea menester rozar

las diferencias de los puntos de vista estético y psicológico. Todas las obras poéticas, desde las canciones populares hasta la *Orestíada* de Esquilo o el *Fausto* de Goethe, coinciden en la representación de un “suceso”, entendiéndose este vocablo en el sentido de que abarca lo mismo lo vivible como lo vivido, las experiencias propias como las ajenas, lo tradicional como lo actual. La representación del suceso en la poesía consiste 199

en la *apariencia de una realidad*, revivida y ofrecida para su “revivencia”, destacada del nexo de la realidad y de las relaciones de nuestra voluntad y nuestros intereses con ella.

Por eso no provoca ninguna reacción de hecho, práctica: sucesos que, de otro modo, nos moverían a la acción, ya no perturban la actitud “avolitiva” del contemplador; ningún impedimento de la voluntad, ninguna presión se desprende de ellos, y mientras uno se demora en la región del arte su alma

se despoja de la presión de la realidad. Si a este mundo de la ficción se ha llevado una vivencia, los procesos que provoca en el lector o en el oyente no son los mismos que en las personas que la vivieron. Para captar con más rigor esos procesos distinguimos los de “revivencia” de aquellos otros que acompañan, como efectos, a la captación de la vida ajena: el curso en el cual capto yo los sentimientos y las tensiones volitivas de Cordelia es diferente de la admiración y de la compasión que surgen de esta revivencia. El puro comprender un relato o una comedia incluye, además, procesos que van más allá de los que se desenvuelven en los personajes mismos. El lector de un relato poético tiene que ejecutar dentro de sí mismo los procesos de relación entre sujeto y predicado, de proposición con proposición, de lo exterior con lo interior, de los motivos con las acciones y de éstas con las consecuencias, para que pueda configurar las palabras del relato en la imagen del suceso y ésta en la conexión interna.

Lo fáctico tiene que subordinarse, para ser comprendido, a las representaciones generales y a las relaciones generales contenidas en las palabras. Y cuanto más se adentra el lector en este proceso, tanto más sobrepasan los procesos de recordar, apercibir y relacionar a lo expresado por el poeta en el relato. Marchan hacia algo que no dijo él pero que, acaso, quiso evocar en el lector mediante lo dicho. Algo que quizá le importaba más que lo dicho mismo. El lector capta, a base de lo relatado, rasgos generales de una conexión viva y con los cuales comprende su significación. Del mismo modo, el espectador de un drama completa lo que ve y escucha en el escenario con una conexión que lo sobrepasa; se le revela un aspecto de la vida en el modo como, en la acción dramática, las acciones humanas caen bajo el destino que las gobierna. Se comporta con lo que está sucediendo como con la vida misma; interpreta, acomoda el detalle en la conexión o como caso de un contenido general. Y, sin que sea necesario que lo note, el poeta le guía en esta faena; hace que a base del suceso representado [del argumento] cree él algo que lo excede.

Vemos, pues, que tanto el poeta épico como el dramático le presentan al lector, oyente o espectador un suceso, pero de tal modo que llega a captar su significación. Ya que captamos un suceso como significante en la medida en que nos revela algo de la naturaleza de la vida. La poesía es órgano para la comprensión de la vida, el poeta un vidente que intuye el sentido de la

vida. Y en este punto confluyen la comprensión del captador y la creación del poeta. Pues en éste se verifica ese proceso misterioso mediante el cual se calienta y funde la materia bruta, áspera y puntiaguda de una vivencia, adquiriendo aquella forma que permite como significativa para el captador. Shakespeare leyó en su Plutarco las biografías de César y Bruto. Las enlaza hasta formar el argumento. Los caracteres de César, Bruto, Casio, Antonio se iluminan recíprocamente; hay una necesidad en cómo se comportan unos con otros, y cuando entre estas grandes personalidades aparecen los espíritus sensuales, insensatos y serviles de la masa se ve 200

claro cuál ha de ser el desenlace del conflicto que se desarrolla entre los protagonistas. El poeta conoce a Isabel, la condición real de Enrique V y la de otros reyes de toda suerte: a su alma se le revela un rasgo esencial de las cosas humanas que pone en conexión todos los hechos de Plutarco y bajo el cual se subordina, como un caso, el suceso histórico: el poder victorioso de la naturaleza dominadora y sin escrúpulos, que doblega la realidad, frente a los ideales republicanos, que ya no encuentran ningún republicano. Así captada, sentida, generalizada, esta conexión vital se le convierte en el motivo de una tragedia.

Porque el motivo no es sino una trama vital captada poéticamente en su significación. Y

este motivo lleva una fuerza interna para conectar los caracteres, sucesos y acciones de tal suerte que aquel rasgo general de la naturaleza de las cosas sea patente sin que el poeta lo exprese o ni siquiera pueda expresarlo. Pues en todo rasgo universal de la vida radica una relación con el significado de la vida en general y, por lo tanto, con algo insondable.

Así tenemos la respuesta a la cuestión de en qué medida el poeta expresa una visión de la vida o una concepción del mundo. Toda poesía lírica, épica o dramática eleva la experiencia singular a la conciencia de su significación. En esto se distingue de la literatura de entretenimiento. Dispone de todos los medios para hacer patente esta significación sin necesidad de expresarla. La exigencia de que el significado del suceso cobre expresión en la forma interna del poema tiene que ser cumplida en toda creación poética. Pero, por lo general, la poesía procede también a prestar una expresión general a la significación de lo que acontece. Algunas

de las poesías líricas y canciones populares más bellas no hacen más que expresar el estado de ánimo, pero se produce el efecto más hondo cuando el sentimiento del momento se amplía en una marcha sujeta a leyes y desemboca en la conciencia de su significación: en Dante y Goethe este procedimiento llega a las fronteras de la poesía intelectual. En el relato, el suceso parece detenerse de pronto y la luz del pensamiento cae sobre él o, como ocurre con las sabias razones de don Quijote, de Meister y de Lotario, las palabras iluminan el significado de lo que acontece. En el drama mismo se interrumpe el curso tumultuoso de la acción por la reflexión de los personajes sobre sí mismos y sobre lo que sucede y esto libera el alma del espectador. Muchas grandes creaciones poéticas van todavía más lejos. Tejen las ideas sobre la vida, tal como se destacan del suceso, en el diálogo, el monólogo o el coro, para formar así una visión trabada y universal de la vida. Ejemplos destacados de esto los tenemos en la tragedia griega, en la *Novia de Mesina* de Schiller y en el *Empédocles* de Hölderlin.

Por el contrario, la poesía abandona su propio campo cuando, desprendiéndose de la vivencia, trata de expresar pensamientos sobre la naturaleza de las cosas. Entonces se produce una forma intermedia entre poesía y filosofía o descripción de la naturaleza, y su efecto es muy diferente del de las genuinas obras poéticas. Los *Dioses griegos* de Schiller, que son ideales como vivencias internas que transcurren a tenor de las leyes del sentimiento, representan una lírica verdadera y profunda y, por el contrario, otros poemas famosos de Lucrecio, Haller, Schiller, pertenecen al género intermedio, pues adornan lo pensado con valores afectivos y lo revisten con imágenes de la fantasía. Esta 201

forma intermedia ha mostrado su legitimidad por sus grandes efectos pero no es poesía pura.

Toda poesía genuina se halla vinculada, en virtud de su objeto, a la vivencia concreta, a aquello que el poeta experimenta en sí mismo, en otros, en todo género de tradición de sucesos humanos. La fuente viva de donde emana su saber acerca de la significación de esta vivencia es la experiencia de la vida. Esta significación es como un valor que se reconoce en el suceso. Pues, a tenor de la estructura de la vida anímica, la conexión causal coincide en él con su carácter teleológico, y en su virtud se da la tendencia a realizar

valores “vitales” y la relación viva con valores “útiles” 3 de todo género. El poeta crea arrancando de la experiencia de la vida, y va ensanchando este tesoro cuantas veces ve con más finura signos que aluden a algo interno o se percata de la fusión de varios rasgos en un carácter, o de una relación especial consecuencia de la naturaleza de dos caracteres, es decir, cuantas veces se hace patente para él un nuevo matiz de la vida. Con tales elementos construye para sí un mundo interior. Persigue la historia de las pasiones y el desarrollo de hombres de las clases más diversas. Organiza el mundo de los caracteres según afinidades, discrepancias y tipos. Y todo esto entra en una forma superior compuesta cuando, en la vida individual o histórico-social, capta rasgos generales más amplios. Y con esto no ha logrado todavía el punto máximo de su comprensión de la vida. Su obra cobrará madurez a medida que sepa colocar el motivo implicado en la circunstancia vital singular dentro del nexo total de la vida: entonces será visto con sus límites y, al mismo tiempo, en sus relaciones ideales supremas. Todo gran poeta tiene que realizar esta marcha, que es la que conduce de la fuerza unilateral de *Cábala y amor* o de los primeros fragmentos del *Fausto* al *Wallenstein* y las obras últimas de Goethe.

Esta percatación del significado de la vida sólo puede encontrar su fundamento pleno en el conocimiento de las cosas divinas y humanas y su término en un ideal de la conducta de la vida. Radica, pues, en ella la tendencia hacia una concepción del mundo.

Al encuentro de este rasgo interno del poeta vienen la doctrina de la vida, la filosofía y las ciencias. Pero sea lo que quiera lo que tome de ellas, el origen de su concepción del mundo le presta su estructura peculiar. A diferencia de la concepción religiosa es algo desembarazado, de mil facetas, insaciable por acoger toda la realidad. Su captación objetiva de la naturaleza y de la conexión última de las cosas se orienta siempre por el ahondamiento de la significación de la vida, y esto es lo que presta a sus ideales libertad y viveza. El filósofo es tanto más científico cuanto más netamente separa los modos de actitud y analiza la intuición: el poeta crea con la totalidad de sus fuerzas.

Cuando la disposición y el ambiente encaminan a un poeta al desarrollo de una concepción del mundo, sólo en amplitud limitada puede reflejarse ésta

en la obra singular.

Se hace valer en ella con el mayor efecto, no por la expresión directa, que jamás es agotadora, sino por la energía con que enlaza lo múltiple en unidad, las partes en un todo articulado. Hasta en la melodía del verso y en el ritmo de la secuencia sentimental la forma interna de todo verdadero poema se halla condicionada por la posición de conciencia del poeta y de su tiempo. Los tipos de técnica de cada género poético deben ser comprendidos como expresión de diferencias individuales, históricas en el modo de 202

concebir la vida. Pero como nace un cuerpo cuya alma es una trama vital destacada en el suceso, la concepción del mundo del poeta sólo puede aparecer de un modo unilateral, pues completa se halla únicamente en el poeta mismo. Por eso el efecto máximo de los grandes poetas se produce cuando abordan la conexión en que se hallan los nexos vitales destacados en cada obra. Cuando a los primeros poemas vigorosos de Goethe siguieron el *Tasso* e *Ifigenia* produjeron un efecto moderado en un número limitado de personas, pero cuando los Schlegel y sus amigos románticos dieron a conocer la interna conexión de un temple de ánimo y las relaciones del estilo con él, creció el efecto de Goethe. Tan injustificado es ese bobo prejuicio de que el efecto de las obras de arte se daña mediante la comprensión estética o histórico-literaria.

Las formas de la concepción poética del mundo poseen una diversidad y movilidad sin límites. En la cooperación de aquello que la época le aporta al poeta con lo que éste saca de su experiencia de la vida le surgen desde fuera firmes vinculaciones y límites a su pensar. Pero ese sesgo interno que tiende a interpretar la vida por las experiencias de ella puja constantemente contra aquellos límites. Aun en esos casos en que un poeta recibe de fuera el armazón sistemático de su pensamiento, como ocurre con Dante, Calderón o Schiller, no descansa jamás en él el ansia transformadora. Pero cuanto con más libertad cree a base de la experiencia de la vida tanto más se hallará bajo el poder de ésta, que siempre le ofrece aspectos nuevos. Así la historia de la poesía nos revela las posibilidades infinitas de sentir la vida y percatarse de ella contenidas en la naturaleza humana y en sus relaciones con el mundo. La relación religiosa, que forma comunidades y crea

tradición, el carácter del pensar filosófico, que se manifiesta en la continuidad de una firme formación conceptual, operan en el sentido de perfilar la concepción del mundo en tipos netos: el poeta sigue siendo el verdadero hombre, porque se abandona a la acción libre de la vida. En el hombre corriente la reflexión sobre la vida es demasiado débil para poder llegar, en la moderna anarquía de las concepciones del mundo, a una posición firme; en el poeta la acción de los aspectos diversos de la vida es demasiado fuerte, su sensibilidad para sus matices demasiado grande para que le pudiera satisfacer un tipo perfilado de concepción del mundo como aquello que correspondería a lo que la vida le dice en cada momento.

La historia de la poesía nos señala cómo crece el afán y la fuerza para comprender la vida por sí misma. La influencia de la concepción religiosa del mundo va disminuyendo, lo mismo en cada nación que en la humanidad misma; la acción del pensamiento científico se halla en un proceso de crecimiento constante: la lucha entre las concepciones del mundo hace que cada una padezca en su poder sobre el ánimo; la fuerza de la fantasía mengua por la disciplina del pensamiento en los pueblos muy civilizados. Así, se convierte casi en una regla metódica del poeta la interpretación sin prejuicios de la realidad de las cosas. Y cada una de las direcciones de la poesía que se dan en la actualidad no tratan sino de resolver esta tarea de un modo particular.

De estas propiedades de la visión poética de la vida y de su concepción del mundo resulta la relación histórica de la poesía con la filosofía. La estructura de la visión poética de la vida es del todo heterogénea con la articulación conceptual de la concepción 203

filosófica del mundo. No es posible ningún paso regular de la una a la otra. No existen conceptos que pudieran ser acogidos y desarrollados a este propósito. Sin embargo, la poesía actúa sobre el pensamiento filosófico. La poesía ha preparado el nacimiento de la filosofía en Grecia y su renovación en el Renacimiento. Una influencia regular, persistente pasa de ella a los filósofos. Ha sido la primera en desenvolver la consideración objetiva de la conexión cósmica, que se ha liberado por completo de la relación con los intereses y los provechos y así ha preparado la actitud filosófica: la influencia de Homero en este sentido ha debido de ser enorme. Era un

modelo en cuanto al movimiento libre de la mirada sobre toda la anchura de la vida cósmica. Sus intuiciones sobre los hombres fueron material del análisis psicológico y no podían ser agotadas por éste. Expresaba el ideal de una humanidad superior de un modo más libre, sereno y humano que pueda hacerlo jamás la filosofía. Su visión de la vida y su concepción del mundo condicionó el temple vital de grandes filósofos. La nueva alegría de los artistas del Renacimiento por la vida se convirtió en la filosofía de Bruno en la doctrina de la inmanencia de los valores en el mundo. El *Fausto* de Goethe contenía un nuevo concepto de la fuerza universal del hombre para ir al todo, contemplando, gozando, actuando, e influyó así, junto con el ideal de la escuela trascendental, en la dirección de la filosofía hacia la potenciación de la existencia humana. Los dramas históricos de Schiller ejercieron una fuerte influencia en el desarrollo de la conciencia histórica. El panteísmo poético de Goethe preparó el panteísmo filosófico. Y ¡cómo penetra la influencia de la filosofía en toda poesía!

Penetra en su negocio más hondo, el de elaborar una visión de la vida. Le suministra sus conceptos perfilados, sus tipos cerrados de visión del mundo. Envuelve a la poesía de un modo peligroso y, sin embargo, inevitable. Eurípides estudia a los sofistas, Dante a los pensadores medievales y a Aristóteles, Racine procede de Port-Royal, Diderot y Lessing de la filosofía de la Ilustración, Goethe se sumerge en Spinoza y Schiller se convierte en discípulo de Kant. Y si Shakespeare, Cervantes y Molière no se entregan a ninguna filosofía, sus obras están penetradas por infinitas y finas influencias de doctrinas filosóficas, como otros tantos medios imprescindibles para detectar los aspectos de la vida.

III. LA CONCEPCIÓN FILOSÓFICA DEL MUNDO. LA EMPRESA QUE CONSISTE EN ELEVAR LA

CONCEPCIÓN DEL MUNDO A VALIDEZ UNIVERSAL

La tendencia al desarrollo de una visión de la vida y de una concepción del mundo enlaza a la religión, a la poesía y a la filosofía. En estas relaciones históricas se ha desenvuelto la filosofía. La tendencia hacia una concepción del mundo y de la vida con validez universal operaba en ella desde un principio. En los diversos lugares de la cultura oriental donde se ha iniciado el desarrollo hacia la filosofía a través de la concepción religiosa del

mundo, esta tendencia se hizo hegemónica y subordinó a todo otro trabajo filosófico. Cuando se presenta en Grecia la filosofía en su pleno sentido, la misma tendencia de abarcar la existencia entera en una concepción del mundo se impuso en la vieja escuela pitagórica y en Heráclito. Y todo el desarrollo ulterior de la filosofía durante dos milenios se halla 204

dominado por el mismo afán, hasta la época en que, a partir de fines del siglo XVII, se presentan Locke, los nuevos ensayos de Leibniz y Berkeley. Durante ese tiempo tuvo que luchar con el entendimiento empírico, con la gente de mundo, con los investigadores positivos. Pero ésta era una oposición que se hacía valer desde fuera en contra de su afán. Y el escepticismo, que nace del seno mismo de la filosofía, de la meditación sobre los métodos y alcances del conocimiento, encuentra también el centro de su trabajo en la relación con esa misma necesidad indestructible de nuestro espíritu; a la negatividad de esta actitud escéptica frente a esta necesidad se debió la irrealidad de su posición de conciencia. Y ya hemos visto también cómo en los dos siglos que han continuado los trabajos de Locke, Leibniz y Berkeley persistió también una relación interna con el problema de una concepción del mundo universalmente válida. Precisamente el más grande entre los pensadores de esos dos siglos, Kant, es el que más fuertemente se halla condicionado por esta relación.

Se puede comprobar también la posición central de la concepción del mundo en la filosofía por su relación con las otras dos fuerzas históricas. Por ella se explica que la religiosidad haya vivido en pugna incesante con la filosofía y que la poesía, que tanto le dio y tanto recibió de ella, sólo se pudo afirmar en una constante lucha interna frente a las pretensiones de poder de la concepción abstracta de la vida. ¿Tenía acaso razón Hegel al decir que la religiosidad y el arte son formas subordinadas en el despliegue sustancial de la filosofía, destinadas a transformarse, cada vez más, en la forma superior de conciencia de la concepción filosófica del mundo? La contestación a esta pregunta depende, más que nada, de si la voluntad de llegar a una visión científicamente fundada del mundo ha alcanzado jamás su meta.

1. La estructura de la concepción filosófica del mundo

La concepción filosófica del mundo, que se halla orientada hacia la validez universal, debe ser, por su estructura, esencialmente diferente de la religiosa y de la poética. A diferencia de la religiosa es universal y universalmente válida. A diferencia de la poética es una potencia que quiere actuar reformadoramente sobre la vida. Se despliega sobre los fundamentos más amplios, sobre la conciencia empírica, la experiencia y las ciencias empíricas, según las leyes formativas implicadas por la objetivación de las vivencias en el pensamiento conceptual. Al penetrar la energía del pensamiento discursivo y predicativo, en el cual se contiene la relación de lo enunciado con un objeto, en toda la profundidad de las vivencias, el mundo entero del sentimiento y de las acciones volitivas se objetivan en conceptos de valor y de sus relaciones, en reglas que expresan la vinculación de la voluntad. Se van separando las clases de objetos que corresponden a los diversos modos de actitud. En cada una de las esferas condicionadas por una actividad fundamental se forma una conexión sistemática. Las relaciones de fundación que se dan entre los juicios reclaman para el conocimiento de la realidad un firme criterio de evidencia. En la región de los valores se produce también esa marcha del pensamiento a la suposición de valores objetivos y hasta a la exigencia de un valor absoluto. E igualmente ocurre en el campo de 205

la voluntad, en el que el pensamiento no descansa hasta que llega a un bien supremo o a una regla máxima. Los momentos que constituyen la vida se explayan así en sistemas mediante la generalización por conceptos y proposiciones. La fundamentación, que es la forma del pensar sistemático, va encadenando en cada uno de estos sistemas sus eslabones conceptuales de forma cada vez más transparente y completa. Y los conceptos supremos a que llegan estos sistemas, el ser universal, la razón última, el valor absoluto, el bien supremo, se conciertan en el concepto de una conexión teleológica del mundo en la cual la filosofía se encuentra con la religiosidad y con el pensamiento artístico. Así han nacido, según internas leyes de formación, los rasgos fundamentales del esquema teleológico de la captación del mundo y se debe a la naturaleza misma de la cosa la perduración de este esquema hasta el ocaso de la Edad Media y su poderío natural hasta nuestros días; sobre su base o en oposición con ella se han diversificado las formas fundamentales de la concepción filosófica del mundo.

Cuando se capta y fundamenta una visión del mundo conceptualmente y se la eleva así a validez universal, la denominamos metafísica. Se explaya en una diversidad de figuras. La individualidad, las circunstancias, la nación, la época, provocan en los filósofos, lo mismo que en los poetas, un número indeterminado de matices en la visión del mundo. Pues las posibilidades en las que el mundo puede afectar a la estructura de nuestra vida anímica son ilimitadas y también cambian constantemente, según la situación del espíritu científico, los recursos del pensamiento. Pero la continuidad que enlaza a los procesos mentales, la conciencia que caracteriza a la filosofía, tienen como consecuencia que una conexión interna abarque a grupos de sistemas, que se sienta la copertenencia de diversos pensadores y se cobre conciencia del antagonismo con otros grupos. De este modo se presenta en la filosofía clásica griega el antagonismo entre la metafísica teleológica, como si dijéramos, el sistema natural de la misma, y la concepción del mundo que limita su conocimiento a la captación de la realidad según las relaciones de causas y efectos. Como a partir del estoicismo se hizo valer cada vez más la significación del problema de la libertad, se fueron destacando con mayor claridad los sistemas del idealismo objetivo, según los cuales el fundamento de las cosas determina la conexión cósmica, y los sistemas del idealismo de la libertad, en los que se mantiene la vivencia de la voluntad libre y se la proyecta en el fundamento mismo del mundo. Se formaron así *tipos fundamentales de la metafísica* que tienen sus raíces en las diferencias decisivas de las concepciones humanas del mundo. Comprenden una gran diversidad de concepciones del mundo y de formas sistemáticas.

2. Tipos de concepción filosófica del mundo

No podemos exponer aquí la inducción histórica mediante la cual deben establecerse estos tipos. Las características empíricas de donde parte esta inducción se basan en la afinidad interna de los sistemas metafísicos, en la relación de transformación según la cual un sistema condiciona a otro, en la conciencia de los pensadores acerca de su copertenencia y oposición, pero, sobre todo, en la interna continuidad histórica en la cual 206

un tipo semejante se desenvuelve cada vez con mayor claridad y se funda cada vez con más hondura, y en la acción ejercida por tales sistemas típicos,

como el de Spinoza, Leibniz o Hegel, el de Kant o el de Fichte, el de D'Alembert, Hobbes o Comte. Existen, entre estos tipos, otras formas en las cuales estas concepciones del mundo no se han destacado todavía con claridad; otras formas pretenderían, a pesar de la consecuencia lógica del pensamiento, conservar el conjunto de los motivos metafísicos; tales formas se muestran siempre infecundas para el desarrollo de la concepción del mundo e inoperantes en la vida y en la literatura, por muy fuertes que sean en su complicada determinación fundamental o por mucho que se distingan por excelencias técnicas. De la abigarrada diversidad de tales matices de la concepción del mundo se destacan en primer plano los tipos más consecuentes, puros, eficaces. Podemos seguir desde Demócrito, Lucrecio, Epicuro hasta Hobbes y de éste a los enciclopedistas, al materialismo moderno y a Comte y Avenarius, podemos seguir, a pesar de la gran diversidad de los sistemas, una conexión que traba este grupo de sistemas en un tipo unitario, cuya forma primera puede caracterizarse como materialista o naturalista y cuyo desarrollo ulterior conduce consecuentemente, bajo las condiciones de la conciencia crítica, al positivismo en el sentido de Comte. Heráclito, el estoicismo riguroso, Spinoza, Leibniz, Shaftesbury, Goethe, Shelling, Schleiermacher, Hegel, señalan las etapas del idealismo objetivo.

Platón, la filosofía helenístico-romana de los conceptos vitales, que representa Cicerón, la especulación cristiana, Kant, Fichte, Maine de Biran y los pensadores franceses próximos a él, Carlyle, constituyen las etapas del desarrollo del idealismo de la libertad.

De la interna legalidad, expuesta por nosotros, que opera en la formación de los sistemas metafísicos, procede la diferenciación de la metafísica en estos órdenes de sistemas. Y

sobre este desarrollo y las modificaciones que en él se presentan actúa en primer lugar el curso por nosotros expuesto y según el cual la relación con la realidad va adoptando determinadas posiciones; así tropezamos con el primer positivismo, que representa el caso más ostensible del método ametafísico, que busca un fundamento firme del conocimiento, mientras que ahora es considerado, en su totalidad, como la transformación de una concepción del mundo, transformación basada crítico-gnoseológicamente

en aquel método. Pero también el desarrollo y la matización de los tipos se halla condicionada, en segundo lugar, por el curso en el cual, sobre la base de las relaciones entre valores, fines y vinculaciones de la voluntad, se despliegan en la humanidad los conceptos de los ideales.

El conocimiento de la realidad encuentra su base en el estudio de la naturaleza. Pues sólo este estudio puede arrebatar a los hechos un orden según leyes. En la conexión del conocimiento del mundo que así surge rige el concepto de causalidad. Cuando este concepto determina unilateralmente la experiencia no hay lugar alguno para los conceptos de valor y de fin. Y como en la contemplación de la realidad predomina de tal modo el mundo físico como extensión y fuerza que las unidades espirituales de vida se presentan sólo como interpolaciones en el texto del mundo físico, como, además, sólo el conocimiento de este mundo físico dispone, con la matemática y el experimento, de recursos para alcanzar la meta de la actitud captadora, esta explicación del mundo adopta 207

la forma de la interpretación del mundo espiritual a base del físico. Y cuando, desde el punto de vista crítico, se reconoce el carácter fenoménico del mundo físico, el naturalismo y el materialismo se transforman en el positivismo determinado científico-naturalmente. O puede suceder que la concepción del mundo se halle determinada por el modo de actitud de la vida afectiva. Se halla bajo el punto de vista de los valores de las cosas, de los valores de la vida, del significado y sentido del mundo: toda la realidad aparece entonces como la expresión de algo interior y es considerada, así, como el despliegue de una conexión anímica que actúa de modo inconsciente o consciente. Este punto de vista ve en las múltiples, divididas y limitadas actuaciones singulares algo divino que les es inmanente y que determina a los fenómenos según esa relación de causalidad teleológica que podemos encontrar en la conciencia: nacen de este modo el idealismo objetivo, el panenteísmo o el panteísmo. Pero cuando es la actitud volitiva la que determina la concepción del mundo, surge entonces el esquema de la independencia del espíritu con respecto a la naturaleza o sea su trascendencia: en la proyección sobre el universo se constituyen los conceptos de personalidad divina, de creación, de soberanía de la personalidad frente al curso cósmico.

Cada una de estas concepciones del mundo contiene, en la esfera de la captación objetiva, una trabazón de conocimiento del mundo, de estimación de la vida y de principios del obrar. Su poder reside en que proporciona una interna unidad a la personalidad en sus diversas actividades. Y cada una de ellas posee una fuerza de atracción y la posibilidad de un desarrollo consecuente, porque abarca intelectualmente la multívoca vida partiendo de uno de nuestros modos de actitud según las leyes contenidas en éste.

3. La tarea es insoluble. Mengua el poder de la metafísica

La metafísica se ha explayado en una variedad inmensa de formas de vida. Marcha sin cesar de posibilidad en posibilidad. No le satisface ninguna forma, la cambia por otra nueva. Una interna y secreta contradicción, inherente a su propia esencia, se manifiesta en cada una de sus formaciones y la fuerza a abandonar una forma determinada y a buscar otra nueva. Pues la metafísica es un raro ser de dos caras. Su afán camina hacia la solución del enigma del mundo y de la vida y su forma es la de la validez universal.

Por una de las caras mira a la religión y a la poesía, por la otra a las ciencias particulares.

No es una ciencia en el sentido de las ciencias particulares, tampoco es arte o religión. El supuesto con el cual se presenta es que existe un punto en el misterio de la vida que sería accesible al pensamiento riguroso. Si existe este punto, como lo suponen Aristóteles, Spinoza, Hegel, Schopenhauer, en ese caso la filosofía es algo más que cualquier religión y cualquier arte, y más también que cualquier ciencia particular. ¿Dónde encontrar ese punto en el cual se traban el conocimiento conceptual y su objeto, el enigma del mundo, y esta conexión cósmica singular y de una vez no sólo nos permita comprender algunas regularidades del acontecer sino también pensar su esencia? Tiene que hallarse fuera del dominio de las ciencias particulares y de sus métodos. La metafísica tiene que elevarse 208

por encima de las reflexiones del entendimiento para poder encontrar su objeto propio y su propio método. Dentro de la esfera de la metafísica se han realizado todos los ensayos y ya hemos señalado con qué resultado insatisfactorio. No vamos a repetir ahora las razones que a partir de Voltaire, Hume y Kant se han desarrollado y que explican el cambio

constante de los sistemas metafísicos y su ineptitud para dar satisfacción a las exigencias de la ciencia. Sólo vamos a destacar lo pertinente a nuestro tema.

Conocimiento de la realidad según las relaciones causales, vivencia del valor, del significado y del sentido, y la actitud volitiva que contiene en sí el fin de la acción y la regla para la vinculación de la voluntad, he aquí los diversos modos de actitud que se hallan entrelazados en la estructura anímica. Su relación psíquica se nos da en la vivencia; pertenece a los últimos hechos accesibles de la conciencia. El sujeto se comporta con los objetos en estos diversos modos de actitud y no es posible ir más allá de este hecho hacia un fundamento del mismo. Las categorías de ser, causa, valor, fin, no pueden, en virtud de su procedencia de estos diversos modos de actitud, ni reducirse una a otra ni a un principio superior. No podemos abarcar el mundo más que bajo una de las categorías fundamentales. Sólo de un aspecto de nuestra relación con él podemos percatarnos de una vez y no de toda la relación tal como sería determinada por la conexión de estas categorías. Ésta es la razón primera de la imposibilidad de la metafísica: si quiere imponerse, o tendrá que trabar estas categorías en conexión interna valiéndose de sofismas o habrá de mutilar lo contenido en nuestra actitud viva. Otro límite del pensamiento conceptual se manifiesta dentro de cada uno de estos modos de actitud. No podemos pensar en una última causa incondicionada para añadirla a la conexión condicionada de los fenómenos, pues el ordenamiento de una multiplicidad cuyos elementos se comportan entre sí uniformemente es también un misterio, y partiendo del uno inmutable no se puede comprender ni el cambio ni la multiplicidad. No podemos superar el carácter subjetivo y relativo de las determinaciones de valor que se debe a su origen en el sentimiento: un valor absoluto es un postulado pero no un concepto verificable. No podemos señalar un fin supremo o incondicionado, pues éste tiene como supuesto el establecimiento de un valor absoluto, y la regla del obrar, que se halla contenida con validez universal en la vinculación recíproca de las voluntades, no permite derivar los fines de los individuos o de la sociedad.

Pero si ninguna metafísica puede satisfacer las exigencias de demostración científica queda, sin embargo, como punto firme para la filosofía esa relación del sujeto con el mundo según la cual cada modo de actitud

expresa un aspecto del mundo. La filosofía no puede apresar el mundo en su esencia mediante un sistema metafísico ni demostrar con validez universal este conocimiento; pero así como en toda creación poética considerable se nos revela un rasgo de la vida tal como no había sido visto antes, así como la poesía nos va describiendo los diversos aspectos de la vida en obras siempre nuevas, y no poseemos la visión completa de la vida en ninguna obra de arte y, sin embargo, por medio de todas ellas nos aproximamos a esta concepción plena, así ocurre también que en las concepciones filosóficas típicas del mundo nos encontramos con un mundo tal como aparece cuando una poderosa personalidad filosófica somete a uno de los modos 209

de actitud los demás y subordina las categorías propias de éstos a las de aquél. Del enorme trabajo del espíritu metafísico nos queda la conciencia histórica que lo va repitiendo y experimenta así la profundidad insondable del mundo. La última palabra del espíritu no es la relatividad de toda concepción del mundo sino la soberanía del espíritu frente a cada una de ellas y, al mismo tiempo, la conciencia positiva de cómo en los diversos modos de actitud del espíritu se nos da la realidad única del mundo.

Es misión de la teoría de la concepción del mundo exponer metódicamente, mediante

el análisis del curso histórico de la religiosidad, de la poesía y de la metafísica, la relación del espíritu humano con el enigma del mundo y de la vida, en oposición con el relativismo.

IV. FILOSOFÍA Y CIENCIA

En el trabajo fundamentador y conceptual de la metafísica se produce de modo constante la reflexión sobre el pensamiento mismo, sobre sus formas y sobre sus leyes. Se investigan las condiciones con las cuales conocemos: el supuesto de que existe una realidad independiente de nosotros y que es accesible a nuestro pensamiento, la creencia de que existen personas fuera de nosotros y que pueden ser comprendidas por nosotros y, por último, la suposición de que corresponde realidad al curso de nuestros estados internos en el tiempo y que las vivencias, tal como se van reflejando en la experiencia interna, pueden cobrar una expresión válida en el pensamiento.

La reflexión sobre los procesos en los que se origina la concepción del mundo y sobre los títulos que justifican sus supuestos acompaña la formación de esa concepción y crece constantemente en la lucha entre los sistemas metafísicos.

Y al mismo tiempo, de la naturaleza peculiarísima de la concepción filosófica del mundo surge su relación con la cultura humana y sus nexos finales. La cultura se desplegó para nosotros según las relaciones internas entre el conocimiento del mundo, la vida y las experiencias del ánimo, y los órdenes prácticos en los que se realizan los ideales de nuestra acción. En esto se exterioriza la conexión estructural psíquica y ella es también la que determina la concepción filosófica del mundo. Así, ésta entra en relación con todos los aspectos de la cultura. Y como se afana por la validez universal y busca en todas partes fundamento y conexión, se tiene que hacer valer en todas las esferas de la cultura: elevando a conciencia lo que en ella sucede, fundamentando, juzgando críticamente, enlazando. Pero en esto le ayuda la reflexión surgida en los nexos finales mismos de la cultura.

1. Las funciones de la filosofía que nacen de la técnica conceptual de la vida cultural La reflexión del hombre sobre su propio hacer y el afán por un saber de validez universal no se ha desarrollado únicamente en la concepción del mundo. Antes de que aparecieran los filósofos se había producido en la actividad política la diversificación de las funciones 210

del Estado, la clasificación de las constituciones; los conceptos fundamentales del orden jurídico civil y del derecho penal se habían desarrollado en la práctica de los negocios jurídicos y de los procesos; las religiones habían formulado dogmas, los habían separado y relacionado; se habían distinguido géneros en el ejercicio artístico. Porque todo avance de los nexos finales humanos hacia formas más compuestas se realiza bajo la guía del pensamiento conceptual.

Así se establecen funciones de la filosofía que no hacen sino desarrollar el pensamiento desenvuelto en dominios particulares de la cultura. Ya vimos que ninguna frontera neta separa la metafísica religiosa de la filosófica y también el pensamiento técnico desemboca, en un desarrollo continuo, en el filosófico. El espíritu filosófico se caracteriza siempre por la reflexión, por la percatación universal y el poder reformador y plasmador de la persona

que se funda en esa reflexión y, al mismo tiempo, por la fuerte tendencia, inherente a las mentes filosóficas, hacia la fundamentación y la conexión. Esta función de la filosofía no se halla vinculada de antemano a la conformación de la concepción del mundo y se da también allí donde no se busca la metafísica o no se le reconoce.

2. La teoría general del saber y las teorías sobre los diversos dominios culturales Así nace, del carácter de la filosofía como reflexión del espíritu sobre sí mismo, como autognosis, el otro aspecto de la misma que se ha dado siempre con ese afán por una concepción del mundo de validez universal. En la concepción del mundo se concentra la experiencia fundada en el modo de actitud en una unidad "objetiva" de los objetos. Pero cuando se elevan a conciencia los modos mismos de actitud en sus relaciones con los contenidos, cuando se investiga la experiencia que surge en ellos y se examina su legitimidad, se muestra entonces el otro aspecto de la autognosis. Vista desde él, la filosofía es la *ciencia fundamental* que tiene por objeto la forma, regla y conexión de todos los procesos mentales determinados por la finalidad de alcanzar un saber válido.

Investiga, como lógica, las condiciones de la evidencia que inhiere a los procesos realizados correctamente, y esto en todos los campos en que se presentan procesos mentales. Como teoría del conocimiento se reporta, desde la conciencia de la realidad de la vivencia y del darse objetivo de la percepción exterior, a los títulos de estos supuestos de nuestro conocimiento. En esta condición de *teoría del saber* es una ciencia.

A base de esta su función, la más importante, entra en conexión con las diversas esferas de la cultura y asume en ellas tareas que le son propias.

En la esfera de la representación del mundo y del conocimiento del mundo entra en relación con las ciencias particulares que producen cada una de las partes del conocimiento del mundo. Esta aportación suya incumbe, sobre todo, a la lógica y a la teoría del conocimiento, como el trabajo fundamentador de la filosofía. Esclarece los diversos métodos de cada una de las ciencias mediante la lógica general. Establece una conexión entre los conceptos metódicos surgidos en las ciencias. Investiga los supuestos, los fines, los límites del conocer en las ciencias particulares. Y aplica los resultados 211

obtenidos al problema de la estructura interna y de las conexiones en los dos grandes grupos de ciencias de la naturaleza y de ciencias del espíritu. Ninguna otra de sus relaciones con cualquier sistema de la cultura es tan clara como ésta. Ninguna se ha desarrollado con una consecuencia tan sistemática, y tampoco existe, entre las unilaterales determinaciones conceptuales de la filosofía, ninguna tan ilustradora como la que la define como *teoría de las teorías*, que hace de ella la fundamentación y concentración de las ciencias particulares para el conocimiento de la realidad.

Menos visible es la relación de la filosofía con la *experiencia de la vida*. La vida es la relación interna de las actividades psíquicas en la conexión de la persona. Experiencia de la vida es la percatación y reflexión crecientes sobre la vida. Mediante ella lo relativo, subjetivo, accidental, disperso de las formas elementales de la acción teleológica se eleva a la visión de lo que es para nosotros valioso, adecuado. ¿Qué significan en la economía de nuestra vida las pasiones? ¿Qué valor tiene el sacrificio en una vida entendida naturalistamente? ¿Qué valor tiene la fama y el reconocimiento exterior? Pero en la solución de estas cuestiones no sólo trabaja la experiencia vital del individuo sino que ésta se amplía a la experiencia lograda por la sociedad. La sociedad es el gran regulador de la vida afectiva e impulsiva; en el derecho y en la moral fija límites, que nacen de la necesidad de la convivencia, a las pasiones sin freno; mediante la división del trabajo, el matrimonio, la propiedad, crea condiciones para la satisfacción ordenada de los impulsos.

Así nos libra de este terrible señorío: la vida gana terreno para los sentimientos y afanes espirituales superiores que pueden lograr así su supremacía. La experiencia de la vida que elabora la sociedad en el curso de ese trabajo produce siempre determinaciones más adecuadas de los valores de la vida y les asigna, por medio de la opinión pública, una firme posición regular: de este modo la sociedad crea por sí misma una jerarquía de valores que condiciona luego a los individuos. Sobre este suelo de la sociedad se hacen valer luego las experiencias individuales de la vida. Se originan del modo más diverso. Su cuerpo principal lo forman las vivencias personales en la medida en que se revela en ellas un valor. Otras doctrinas las adquirimos como espectadores de las enseñanzas que nos proporcionan las

pasiones de los hombres —pasiones que llevan hasta la destrucción de uno mismo y, consecuentemente, de sus relaciones con otras personas—, los sufrimientos que nacen de ellas. Y completamos estas experiencias de la vida mediante la historia, que nos muestra a grandes rasgos el destino de los hombres, y mediante la poesía: ésta es la que nos revela la tensión dulce y dolorosa de la pasión, la ilusión de la misma, su disolución. Todo coopera para que el hombre se haga más libre y más abierto para la resignación, para la dicha de la entrega a las grandes objetividades de la vida.

De una manera nada metódica, que es como se presenta en un principio esa experiencia de la vida, se eleva, al darse cuenta del alcance y de los límites de su proceder, a una reflexión metódica que trata de superar el carácter subjetivo en la determinación de los valores. Así desemboca en la filosofía. Todas las etapas que encontramos en este camino se hallan ocupadas por escritos que tratan de los valores de la vida, los caracteres, el temperamento, la conducta de la vida. Y como la poesía representa un miembro importante en el desarrollo de la teoría de los temperamentos, de 212

los caracteres y de la conducta de la vida, esta lectura en las almas de los hombres, esta estimación peculiar de los valores de las cosas, este afán insaciable de comprender prepara a su vez la captación más consciente del significado de la vida. Homero es el maestro de los escritores reflexivos y Eurípides es su discípulo. Sobre las mismas bases se desenvuelve toda religiosidad adquirida por uno mismo. Experiencias sobre la vida, una visión terriblemente fuerte de la ilusión inherente a todos los bienes de esta vida, provocan en cada genio religioso la entrega al mundo trascendente. La vivencia religiosa sería vacía e insípida si la elevación hacia lo santo no se produjera sobre la base vivida de la miseria, de la insignificancia de las cosas humanas, de las separaciones y del padecimiento por ellas, es decir, como una especie de apartamiento de este mundo de perdición. Este camino de soledad han recorrido Buda, Lao-Tse y, como lo indican algunos pasajes del Evangelio, el mismo Cristo, y también Agustín y Pascal han entrado por él. Así pues, las experiencias de la vida, junto con las ciencias y los órdenes históricos de la vida, constituyen el fundamento real de la filosofía. El factor personal en los filósofos máximos se apoya en esas experiencias. Su purificación y fundamento constituye una parte esencial, y la más eficaz, en los sistemas filosóficos. Esto se ve con especial claridad en Platón, el

estoicismo, Spinoza y, en medida menor, hasta en Kant, para quien su *Antropología* se halla en conexión con sus obras anteriores. Así nace en la filosofía el sistema de los valores inmanentes de la vida y de los valores útiles de las cosas: los primeros inhieren a un estado del ánimo, los segundos corresponden a un algo exterior que tiene la capacidad de engendrar valores de la vida.

Por último, la filosofía guarda en la conexión histórico-cultural una relación con el *mundo práctico*, sus ideales y sus órdenes de vida. Porque es la reflexión percatadora sobre la voluntad, sus reglas, fines y bienes. Esta voluntad ha encontrado su expresión en los órdenes vitales de la economía, el derecho, el Estado, el dominio sobre la naturaleza, la moralidad. Así pues, sólo en ellos se puede explicar la naturaleza de la actitud volitiva.

Por todos ellos impera la relación entre establecimiento de fin, vinculación y regla. De aquí surge el problema más profundo de la filosofía en este dominio: la gran cuestión de si toda regla moral se puede derivar de fines. La idea a que se elevó Kant por su imperativo categórico puede desarrollarse diciendo que en el mundo moral existe sólo una cosa firme e incondicionada, a saber, que la vinculación recíproca de las voluntades en un contrato expreso o en la aceptación tácita de la existencia de la reciprocidad posee una validez absoluta para cada conciencia; de aquí que el sentido de justicia, la honradez, la lealtad, la veracidad compongan el firme armazón del mundo moral: a esto se subordinan todos los fines y todas las reglas de la vida, hasta la bondad misma, el afán por perfección, en una jerarquía del deber ser que desciende desde lo obligatorio hasta la exigencia moral de bondad y entrega a los otros y, desde aquí, a la perfección personal.

Cuando el análisis filosófico de la conciencia moral establece el campo de vigencia de los ideales morales y separa lo vinculatorio del deber de la movilidad de los fines, determina las condiciones bajo las cuales se constituyen, dentro de la sociedad, los sistemas de fines. Y al hacer comprensible la filosofía las realidades de los órdenes de la vida, tales como las describen y analizan las ciencias del espíritu, a base de la estructura del

individuo y de la sociedad, al derivar del carácter teleológico de esta estructura su desarrollo y sus leyes formativas, pero colocando “estas necesidades” bajo aquella ley suprema de las vinculaciones de la voluntad, se convierte en una fuerza interna que empuja hacia la elevación del hombre y al desarrollo de sus órdenes de vida y, al mismo tiempo, proporciona criterios firmes para esto por medio de la regla moral y de las realidades de la vida.

Miremos una vez más, en este punto, hacia la concepción filosófica del mundo.

Ahora es cuando podremos abarcar toda la anchura de su basamento. Se manifiesta la significación que corresponde a la experiencia de la vida en el desarrollo de la visión del mundo. Y se muestra finalmente cómo en los grandes dominios que se hallan condicionados por los tipos de la actitud anímica se contienen problemas de significación independiente que pueden ser tratados con total independencia del lugar que ocupan en la concepción del mundo.

De estas relaciones de la filosofía con los diversos campos de la vida humana resulta su derecho no sólo a fundamentar y enlazar el saber sobre la vida y las ciencias particulares en que se ha consolidado el saber sino también el de trabajar en disciplinas filosóficas especiales, tales como filosofía del derecho, filosofía de la religión, filosofía del arte, los mismos campos. Nadie discute que cada una de estas teorías tiene que ser extraída de las realidades históricas y sociales que componen el dominio del arte o de la religión, del derecho o del Estado, y en este sentido su trabajo coincide con el de las ciencias particulares. También es claro que toda teoría filosófica de este tipo que, en lugar de trabajar con el material mismo y de elaborarlo, se detiene en lo que se nos ofrece en las ciencias particulares y no hace más que examinarlo aquí y allá, no tiene ningún derecho a la existencia. Pero, dada la limitación de las fuerzas humanas, sólo en raras ocasiones podrá el investigador dominar de tal suerte la lógica, la teoría del conocimiento y la psicología como para que la teoría filosófica le aporte algo nuevo a base de ellas.

Pero semejante teoría filosófica especial está justificada como algo provisional que se debe a las insuficiencias de la situación actual. Por el

contrario, la tarea de investigar las relaciones internas de las ciencias entre sí, de las que depende la construcción lógica de cada una de ellas, constituirá siempre una parte importante de las funciones de la filosofía.

3. El espíritu filosófico en las ciencias y en la literatura

La influencia de la metafísica se halla en constante mengua mientras que va creciendo en importancia la función de la filosofía por la cual ésta fundamenta y traba el pensamiento que se origina en cada uno de los dominios culturales. En esta circunstancia descansa la importancia de la filosofía positivista de D'Alembert, Comte, Mill, Mach, pues procede del trato interno con las ciencias particulares, continúa sus métodos y aplica por doquier el patrón de su saber universalmente válido. Y en otros terrenos el valor positivo del pensamiento filosófico de un Carlyle o de un Nietzsche resulta de su afán de generalizar 214

y fundamentar lo contenido en la experiencia de la vida, el método elaborado por los poetas y los escritores acerca de la conducta de la vida. Es natural que con este método libre la filosofía influya cada vez más en toda la vida espiritual de nuestra época. El espíritu metódico, generalizador y enlazador de las ciencias, que predominaba en la investigación general de Galileo, Kepler y Newton, ha penetrado, sobre la base de la dirección positivista de D'Alembert y Lagrange, la investigación francesa de la naturaleza y siguió influyendo, sobre la base de la filosofía natural y del cristianismo kantiano, en Ernesto von Baer, Roberto Mayer, Helmholtz y Hertz. Y este espíritu filosófico es el que se ha hecho valer, especialmente, en las ciencias particulares de la sociedad y de la historia, a partir de los grandes teóricos socialistas. Es característico de la situación actual de la filosofía que las influencias más fuertes de la misma no proceden de los sistemas sino de este pensamiento filosófico libre que penetra en las ciencias y en toda la literatura. Pues también en ésta se nota una influencia filosófica importante a través de escritores como Tolstói y Maeterlinck. El drama, la novela y, actualmente, la lírica se han convertido en portadores de los impulsos filosóficos más fuertes.

El espíritu filosófico se halla presente cuantas veces un pensador liberado de la forma sistemática de la filosofía somete a prueba lo que en los hombres se presenta disperso, oscuro, en calidad de instinto, autoridad o

creencia. Se halla también presente cuando los investigadores buscan con conciencia metódica los fundamentos últimos de su ciencia o avanzan a generalizaciones que enlazan y fundamentan varias ciencias. Se acusa cuando en el interior de una época o en el corazón de un hombre se vuelven a examinar los valores de la vida y los ideales. Cuando se presenta algo desordenado o en pugna hostil tiene que ser reconciliado por el hombre, lo oscuro tiene que ser aclarado, lo inmediato, disperso, tiene que ser "mediado" y puesto en conexión. Este espíritu no abandona ningún sentimiento de valor ni ningún afán en su puro estado inmediato, ninguna prescripción, ningún saber en su aislamiento, y pregunta por las razones de validez de todo lo que se presenta como valioso. En este sentido se señala con razón a sí mismo el siglo XVIII como filosófico: en virtud, precisamente, del dominio de la razón, que se va imponiendo en ese siglo de las luces, sobre lo oscuro, lo instintivo, lo inconscientemente creador en nosotros, y de la reducción de toda formación histórica a su origen y a su legitimidad.

V. EL CONCEPTO ESENCIAL DE LA FILOSOFÍA. RÁPIDA OJEADA A SU HISTORIA Y A SU

SISTEMÁTICA

La filosofía se nos ha mostrado como un conjunto de funciones muy diversas que se coordinan en la esencia de la filosofía mediante la visión de su trabazón legal. Una función se refiere siempre a una conexión teleológica y señala un conjunto de actividades recíprocas que se realizan dentro de este todo. El concepto no ha sido extraído por analogía de la vida orgánica ni designa tampoco una disposición o una facultad primordial. Las funciones de la filosofía se refieren a la estructura teleológica del sujeto filosofante y a la de la sociedad. Son actividades en las cuales la persona se vuelve hacia 215

sí misma y actúa al mismo tiempo hacia fuera; en esto son afines a las de la religiosidad y a las de la poesía. Así la filosofía resulta una actividad que procede de la necesidad que el espíritu individual siente de percatarse de su hacer, de consolidar y plasmar internamente su acción, de obtener una forma firme de sus relaciones con el todo de la sociedad humana, y es, al mismo tiempo, una función que se basa en la estructura de la sociedad y que es necesaria para la perfección de la vida de ésta: por lo tanto, una función que se realiza en forma uniforme en muchas mentes y que las traba en una conexión social e histórica. En este último sentido constituye un sistema cultural. Porque los caracteres de un tal sistema son la uniformidad de la actividad en cada uno de los individuos que forman parte del sistema y la copertenencia de los individuos en que esta actividad se verifica. Cuando esta copertenencia adquiere formas estables nacen las organizaciones de un sistema cultural. Entre todos los nexos finales, los que representan el arte y la filosofía son los que menos entrelazan a los individuos porque la función que realiza el artista o el filósofo no se halla condicionada por ninguna estructura de la vida: su región es la de la libertad máxima del espíritu. Y si la pertenencia de los filósofos a organizaciones tales como universidades y academias acrecienta su aportación a la sociedad, su elemento vital sigue siendo la libertad de su pensamiento, que jamás ha de ser perturbada, pues de ella depende no sólo su carácter filosófico sino también la confianza en su sinceridad absoluta y, por lo tanto, su eficacia.

La propiedad más general que corresponde a todas las funciones de la filosofía se basa en la naturaleza de la captación objetiva y del pensamiento

conceptual. Así considerada la filosofía aparece únicamente como el pensar más consecuente, más fuerte y más amplio; y ninguna frontera neta la separa de la conciencia empírica. A la forma del pensar conceptual se debe que el juicio avance a las generalizaciones máximas, se debe también la elaboración y clasificación de los conceptos hasta conseguir ensamblarlos en una arquitectura puntiaguda, y el establecimiento de una conexión omnicomprensiva y de un fundamento sobre un principio último. El pensamiento se refiere en esta tarea al objeto común de todos los actos de pensamiento de las diferentes personas, a la conexión de la percepción sensible, en la cual se ordena en el espacio la pluralidad de las cosas y en el tiempo la diversidad de sus cambios y movimientos: el mundo. En este mundo se hallan acomodados todos los sentimientos y actos de voluntad en virtud de la determinación espacial de los respectivos cuerpos y los elementos sensibles que los componen. Todos los valores, fines, bienes, "puestos" en estos sentimientos o actos de voluntad se hallan articulados en él. La vida humana está abarcada por él. El pensamiento, al tratar de expresar y enlazar todo el contenido de intuiciones, vivencias, valores, fines, tal como es vivido y se ofrece en la conciencia empírica, en la experiencia y en las ciencias empíricas, avanza del encadenamiento de las cosas y de los cambios en el mundo hacia el concepto del mundo, retrocede, para fundarlo, a su principio, a una causa del mundo, y trata de determinar el valor, el sentido y significación del cosmos y pregunta por un fin último. Cuantas veces este procedimiento de generalización, de ordenamiento en un todo, de fundación se emancipa, movido por el afán de saber, de las necesidades particulares, de los intereses limitados, desemboca en filosofía. Y cuantas 216

veces el sujeto, que se refiere a este mundo en su hacer, se eleva en el mismo sentido a la reflexión sobre este hacer suyo, esta reflexión es filosófica. La propiedad fundamental de todas las funciones de la filosofía es, por lo tanto, ese rasgo del espíritu que rompe las ataduras con los intereses finitos, limitados, y trata de subordinar toda teoría nacida de una necesidad limitada a una idea que la abarque. Este rasgo del pensar se funda en la

"legalidad" del mismo, obedece a necesidades de la naturaleza humana que apenas si permiten un análisis seguro: la alegría por el saber, la necesidad

de encontrar una última posición firme con respecto al mundo, el anhelo de superar la vinculación de la vida a sus condiciones limitadas. Toda actitud anímica busca un punto firme sustraído a la relatividad.

Esta función universal de la filosofía se manifiesta en las condiciones más diversas de la vida histórica en todas las aportaciones suyas que hemos examinado. Algunas funciones de gran energía nacen de las condiciones múltiples de la vida: el desarrollo de la concepción del mundo a términos de validez universal, la reflexión del saber sobre sí mismo, la relación de las teorías que se constituyen en cada uno de los nexos finales en la conexión de todo el saber, un espíritu de crítica, de conexión universal y de fundamento que atraviesa toda la cultura. Son todas aportaciones particulares que se fundan en la esencia unitaria de la filosofía. Pues ésta se acomoda a todos los momentos del desarrollo de la cultura y a todas las condiciones de sus situaciones históricas. Y así se explica la diferenciación constante de sus actividades, la flexibilidad y movilidad con la cual, ora se explaya en la amplitud de un sistema, ora aplica toda su fuerza a un solo problema y va desplazando la energía de su obra a tareas siempre nuevas.

Hemos alcanzado el punto en el cual, partiendo de la expresión de la esencia de la filosofía, se aclara retrospectivamente su historia y se explica, hacia delante, su conexión sistemática. Su historia quedaría comprendida si, partiendo de la conexión de las funciones de la filosofía, pudiéramos captar el orden según el cual los problemas se presentan sucesiva o simultáneamente bajo las condiciones de la cultura y se recorren las posibilidades de su solución. Estaría comprendida cuando se describieran las etapas capitales de la reflexión progresiva del saber sobre sí mismo. Cuando la historia viera de qué modo las teorías nacidas en los nexos finales de la cultura son referidas por el espíritu filosófico abarcador a la conexión del conocimiento y se desarrollan de este modo, y cómo la filosofía crea nuevas disciplinas en las ciencias del espíritu y las entrega luego a las ciencias particulares. Y si nos mostrara cómo, partiendo de la posición de conciencia de una época y del carácter de las naciones, se puede comprender la forma particular que adoptan las concepciones filosóficas del mundo y, al mismo tiempo, el progreso constante de los grandes tipos de estas concepciones. Así la historia de la filosofía transmite al trabajo filosófico sistemático los tres problemas de fundamentación, estructuración

y conexión de las ciencias particulares y la tarea del enfrentamiento con esa necesidad insaciable de percatación íntima sobre el ser, la razón, el valor, el fin, y su trabazón en la concepción del mundo, sea cualquiera la forma y dirección en que tenga lugar este enfrentamiento.

217

218

219

1 *Allgemeinvorstellung*. Podríamos haber traducido por “idea general” o por “noción común” pero en el curso del ensayo este concepto desempeña un papel metodológico especial, que se caracteriza mejor con la expresión “representación”. [T.]

2 Recuérdese que el trabajo es de 1907 y se verá qué sentido puede tener la pretendida separación entre una época psicológica y otra hermenéutica en Dilthey. [T.]

3 *Vid*. *El mundo histórico.* p. 56. [T.]

220

LAS TRES FORMAS FUNDAMENTALES DE LOS SISTEMAS EN LA PRIMERA

MITAD DEL SIGLO XIX

(1898)

LOS TRABAJOS monográficos en torno a la historia de la filosofía del siglo XIX van creciendo en número e interés. Así como en el ámbito político Treitschke, Sybel, Taine y algunos significados historiadores franceses de hoy nos tienen acostumbrados a convertir también en objeto de la investigación histórica aquello que se halla en estrecha conexión con el presente vivo, en la historia de la filosofía de nuestro siglo algunas figuras especialmente influyentes —Comte y sus discípulos, Schopenhauer y sus admiradores, hasta llegar a Nietzsche— están atrayendo en modo creciente

a la investigación. En casi todas las universidades se dan cursos sobre la filosofía del siglo XIX y la juventud siente una gran preferencia por estos temas vivos. Las cosas son así: la generación actual se apega a lo vivo, a lo que actúa en el momento. Se oyen voces que se lamentan de la pesada carga que acarreamos del pasado. Se propugna una limpia general para así aliviar el peso con que avanzamos en el nuevo siglo.

Pero esto está pensado muy poco filosóficamente. Sólo la conciencia histórica puede mostrarnos lo que es el espíritu humano en aquello que ha vivido y producido y sólo esta autoconciencia histórica del espíritu puede permitirnos elaborar poco a poco un pensamiento científico y sistemático acerca del hombre. Ahí tenemos, en Nietzsche, el ejemplo aterrador de adónde puede conducirnos la cavilación del espíritu individual que se consume a sí mismo, que pretende captar lo esencial dentro de sí. Volvió Nietzsche las espaldas a la historia, acaso aburrido por la infinitud del detalle crítico, sin el cual, es claro, no hay ciencia posible. Nada nos revela mejor la manera subjetiva de este espíritu, que se tiene por tema a sí mismo, que el hecho de que, a pesar de hallarse en reverente cercanía de Jacobo Burckhardt, tan superior a él, sin embargo, no llegó a comprenderle sustancialmente: desde la misma Basilea dice adiós a la historia. Creía poder abstraer de todo lo que en él habían hecho la historia y la comunidad; fue despojándose como de otras tantas pieles; creía poder captar el núcleo que constituía a los hombres en la tortura siempre renovada de un meditar sobre sí mismo, lo mismo que Rousseau se propuso antes encontrar al hombre natural detrás del hombre histórico. ¿Y qué encontró después de tanto cavilar y hurgar en sí mismo, qué le trajo esta autobservación siempre renovada? Pues aquello que caracteriza la situación histórica actual de nuestra vida económica, de nuestra sociedad: la vida peligrosa, la expansión implacable de la propia fuerza; sólo este superhombre le había impreso la historia desde Eurípides hasta el Renacimiento; por su boca hablaban los ímpetus más fuertes de su tiempo; la teoría de la evolución parecía enseñar, sin piedad alguna, este señorío de los poderosos de la vida: lo encontró en sí mismo, lo mismo que pudo haber encontrado otros rasgos fundamentales y convertirlos en ideal. Y lo convirtió en su esquema abstracto del hombre, en su abstracto ideal vacío. ¡Quién sabe cuánta parte tuvo esta empresa interiormente consumidora en la perturbación de su espíritu o del espíritu de Rousseau!

Sólo la historia nos dice lo que el hombre es; cuando el espíritu científico se aligera de su carga histórica abandona su medio de vida y de trabajo; esta renuncia a la investigación histórica significa al mismo tiempo una renuncia al conocimiento del hombre, un retroceso del conocimiento a una subjetividad genial que se manifiesta en chispazos.

Por el contrario, habrá de reconocerse que la filosofía actual, la filosofía de nuestro siglo, reclama con pleno derecho un interés muy grande. La consideración histórico-universal puede alcanzar sus fines, en primer lugar, si se sume en los hechos primitivos; tiene que convertir en fundamento suyo, con la mayor seriedad, las primeras formaciones de la mitología, de las ideas religiosas o metafísicas y de las formas artísticas que han cubierto la tierra en la forma más variada y constituyen la base de toda la vida histórica; sin embargo, esta conexión, fundamentada, en lo posible, en lo más remoto, la debe prolongar hasta el presente vivo; el conocimiento debe extenderse, hacia adelante, hasta la filosofía que nos rodea.

La historia universal de la filosofía tiene que comenzar, también, con las concepciones primitivas de la humanidad y en repetidas exposiciones de cátedra he destacado y probado la utilidad de este método que fija las concepciones primitivas del pensamiento religioso y metafísico, capta luego el gran movimiento monista en su conexión; en éste actúa la primera generación de los pueblos históricos o culturales, egipcios, persas, indios y semitas juntos: en una interacción histórico-cultural vivísima, han configurado los sistemas metafísicos fundamentales; cuando las ondas de este movimiento histórico llegan a las costas colonizadas por los griegos, se desarrolla también en ellas el movimiento monista en los misterios, en la filosofía pitagórica y en la especulación jónica sobre la naturaleza.

Pero también esta gran conexión la historia universal de la filosofía la tendrá que prolongar hasta el presente vivo, tendrá que hacernos comprensible el presente gracias precisamente a esa conexión. En la relación del pasado con el presente es como resulta instructiva la identidad de estructura del espíritu filosófico en sus diferentes épocas, la continuidad del desarrollo filosófico, y mediante las experiencias del que filosofa, que no tiene que contar más que lo vivido por sí, se nos hace auténticamente

vivo. Al mismo tiempo, la filosofía de nuestro siglo cobra un interés actual; pues únicamente nos podemos orientar en este pasado inmediato y en el presente si nos es dado agrupar manifestaciones tan diversas que parecen desflecarse en una multiplicidad

indeterminable.

I

Partamos de las circunstancias que dominan en la filosofía del siglo XIX; radican en el desarrollo de las ciencias empíricas, en el establecimiento de principios amplios que poseen una aplicabilidad filosófica directa y que prefiguran las líneas fundamentales, firmes, para toda filosofía científicamente valiosa del siglo XIX. La astronomía, la geología y la paleontología, desde Buffon, Daubenton, Cuvier, Lamarck, Kant y Laplace,

han evidenciado la concepción evolutiva de la realidad física que nos es dada. La concepción del universo desde el punto de vista de la historia evolutiva es tarea que ha sido presentada a la filosofía por las mismas ciencias empíricas. Por otra parte, la filosofía tiene que captar también de algún modo la relación del mundo físico con el espiritual en consonancia con los resultados de las ciencias empíricas. Realmente, se ha podido mostrar en alto grado la dependencia en que se halla la vida espiritual de las actividades del sistema nervioso y, además, del cambio de las condiciones físicas. Desde Leibniz se ha desarrollado la ley de la conservación de la energía como la más amplia de la naturaleza exterior, y se han podido seguir sus consecuencias. Ya la mera exposición de estos pocos principios escuetos nos hace ver una parte de los problemas que a la filosofía del siglo XIX le imponen las ciencias empíricas. La filosofía se halla vinculada al problema inmanente a la realidad, de captar de algún modo el mundo espiritual, que se nos da únicamente en el mundo físico y constituye no menos que una conexión evolutiva, en sus relaciones con ese mundo físico, y de conseguir de alguna forma la unidad del conocimiento en lo que se refiere a la realidad. Para el sentido realista del siglo XIX los problemas trascendentes se posponen a estas tareas positivas. Y ese mismo sentido ahondador de la realidad es menos propenso que el de cualquier otro siglo a hacerse ilusiones sobre el carácter de este mundo. En lugar de teorías

dogmáticas firmes acerca de un orden personal y trascendente, tenemos el agnosticismo, el panteísmo y, en el caso más extremo, la aplicación de postulados que, desde el conocimiento y desde la conciencia moral, se alargan hacia el mundo trascendente, sin por eso llegar a captarlo para el saber.

Éstos serían los puntos de partida y las inspiraciones científicas de este siglo XIX, aunque dejáramos fuera los resultados del análisis filosófico: conocimiento último de la realidad por medio del principio, que le sería inmanente, de su conexión inteligible, tal como se lo figuraron Goethe o Schelling, Schleiermacher o Hegel; agnosticismo resignado, como el del positivismo, como el que enseñaron Herbert Spencer o Huxley; de los hechos de la conciencia emerge una luz de intensidad diversa, de amplitud diferente, que parece alumbrar un orden trascendente, impregnado de inteligibilidad, orden moral, conexión teleológica: en esto coinciden Kant, Fichte y Jacobi, Hamilton, Maine de Biran y Ampère, Renouvier y Green,

Pero las filosofías del siglo XIX cobran su forma metódica gracias, sobre todo, al punto de vista gnoseológico, que configura la conclusión que va de lo conocido a lo desconocido: de la totalidad de lo que se da en la conciencia tiene que derivarse lo que pueda decirse acerca de la conexión en el sujeto, de la existencia, de la índole y la conexión de lo que sirve de base a las percepciones externas, y a las relaciones entre ambos. Este sesgo del problema filosófico domina, en el fondo, en el siglo XVII. Se comprende bien a Spinoza cuando se da uno cuenta que su obra *de intellectus emendatione* siguió siendo en su pensamiento metódico la base de la ética, aunque no llegó a desarrollarse por completo. Berkeley, Hume y Kant fueron desenvolviendo este método del pensar filosófico. En toda filosofía que en el siglo XIX llegó a desviarse de este método, se puso de manifiesto una pasión filosófica que, en breve tiempo, empujó al 223

espíritu filosófico fuera de los carriles del método ineludible, o se echó de ver una deficiencia en la formación filosófica. Schelling es ejemplo de lo primero. De hecho, no ha mantenido este proceder metódico, mientras que Schleiermarcher, Sigwart y Bradley han devuelto el idealismo objetivo a esta base. El segundo caso se ha dado entre los materialistas de este siglo. Este método filosófico, que parte de lo dado en la conciencia, al actuar

dentro de las condiciones que le prescriben los resultados de las ciencias empíricas, debilita extraordinariamente cualquier demostración referente a un mundo trascendente, ya sea en sentido positivo o negativo. Por eso se presentan de nuevo los puntos de vista metafísicos que el siglo XVII había desarrollado ya como dualismo, positivismo, panteísmo e idealismo objetivo, pues persisten como otras tantas posibilidades para la interpretación de la realidad; pero tales puntos de vista purgan su carácter excluyente, puntiagudo; padece en su fuerza convincente toda demostración trascendente y se difumina no pocas veces en una creencia que encuentra poca propensión a dejarse convencer por ella.

La cuestión es, por consiguiente: ¿es que de la relación de este método filosófico con la situación de las ciencias empíricas y de ambos con los posibles puntos de vista para la visión del mundo surgen, a su vez, relaciones “legales” que operan la aparición de determinados grupos de sistemas filosóficos y les prescriben sus rasgos fundamentales?

Esta cuestión afecta, como se ve, al agrupamiento “natural” de los sistemas filosóficos del siglo XIX. No se trata de una construcción. La cadena de la demostración que conduce de la totalidad de lo dado en la conciencia al establecimiento de una visión del mundo contiene siempre, en cuanto a la elección de los eslabones y a su enlace, factores irracionales: la situación histórica, el espíritu nacional, la individualidad, el arbitrio de los pensadores actúan en esta dirección; en la medida en que un sistema filosófico contiene realmente invención, genialidad, alberga un factor que procede de las profundidades de la persona y no puede resolverse en ningún cálculo.

II

Hume, Condillac, Helvetius y todas las teorías afines a las de estas figuras, que dominan en la segunda mitad del siglo XVIII, constituyen la doctrina que en los diferentes países civilizados se reconoce como vigente y en la que se orientan, de primeras, las filosofías del siglo XIX.

Uno de estos movimientos lo constituye el idealismo trascendental alemán, desde Kant hasta Hegel, Schleiermacher y Schopenhauer. La formación de este idealismo abarca casi las cuatro décadas que van desde la aparición de la *Crítica de la razón pura* hasta la *Lógica* y la *Enciclopedia* de Hegel, en

1816 y 1817, *El mundo como voluntad y representación* de Schopenhauer, en 1819, y la elaboración de la *Dialéctica* de Schleiermacher, que corresponde a ese mismo tiempo, aunque su última redacción pertenezca a una época posterior. Constituye el movimiento más hondo y operante entre los que influyen en el siglo XIX.

224

El otro gran movimiento conexo de este siglo lo representa el espiritualismo anglo-francés. Me atengo, por ahora, a la expresión que ha dominado en Francia. Este movimiento estaba condicionado también, en Francia e Inglaterra, por la oposición a la filosofía de la Ilustración del siglo XVIII; su punto de partida positivo lo constituyó la escuela escocesa y el criticismo alemán de Kant, Aenesidemus-Schulze, Maimon y Fichte. Ofreció una ciencia analítica independiente del conocimiento natural; su centro lo constituía el análisis de la espontaneidad que coopera con la actitud receptiva. Los objetos de su demostración eran: la voluntad, como núcleo de la vida psíquica; en el campo teórico, el subrayado del factor volitivo en el pensamiento y de las funciones autónomas del pensar que reúnen las impresiones; en el dominio práctico, la actividad volitiva libre en su adopción de fines, orientada por leyes morales independientes. De estos hechos de la conciencia surge, para este punto de vista, la visión de un orden inteligible en el cual la responsabilidad y libertad del espíritu humano reclaman el carácter moral y personal de la divinidad. En este punto se nos muestra una relación fundamental entre las partes constitutivas de las formaciones sistemáticas. Cuando se presenta la doctrina de la libertad, nos vemos conducidos necesariamente, a través de una conexión natural divina, a las relaciones inteligibles de seres humanos libres con una voluntad libre creadora. Junto a Kant, Reid y Stewart, representó este punto de vista Jacobi; los cursos de Laromiguière y Royer-Collard en los años 1811-1814 se pronuncian en este sentido apoyándose en estos predecesores, y Maine de Biran, el analista psicológico más destacado de Francia en la primera mitad del siglo (1766-1824), ha prestado expresión sistemática a tal dirección. En Inglaterra se halla representada por Hamilton y Mansel.

El resorte de este desenvolvimiento lo hallamos en la necesidad de sustituir las ideas, un poco groseras e insuficientes, de la escuela escocesa acerca de

lo psíquicamente dado de modo inmediato, por otras ideas psicológicas más adecuadas acerca de la naturaleza de nuestra experiencia interna, de un yo unitario y de las razones de nuestra creencia en el mundo exterior. La idea directriz de la escuela escocesa fue, en primer lugar, el análisis autónomo de los hechos espirituales, destacando la diferencia de este campo de investigación con respecto al conocimiento natural. Esta dirección encontró su primera expresión en la obra de Hutcheson, de 1725, que analizaba los hechos morales y estéticos, y en las obras de Hume sobre los mismos hechos, aparecidas entre 1761 y 1762. Tomás Reid, nacido en 1760, ha sostenido este punto de vista del análisis, independiente del conocimiento natural, en varias obras que van de 1784 a 1788. El rasgo más profundo de su pensamiento lo encontramos en su intento de señalar los límites de lo que puede aportar el principio de asociación y de poner en claro aquellas condiciones psíquicas de las actividades del espíritu cognoscitivo y de la voluntad moral que no se pueden derivar de ese principio. En este propósito coincide con Kant, mientras que los métodos psicológicos de que se sirve se apartan por completo del método trascendental kantiano. Como trazó una lista de los juicios primitivos que se hallarían en la base del pensamiento teórico y otra de los principios que compondrían las condiciones de nuestra actitud práctica, esta acumulación desordenada de juicios y principios 225

originales no hace más que ofrecer tareas para un tratamiento psicológico más fino. Así pudo actuar de acicate y ganar una influencia tan poderosa en el movimiento filosófico.

Se presentan los pensadores franceses cuya vida se había desarrollado durante la crisis de la Revolución francesa y que trataban de superar la filosofía francesa imperante, el sensualismo. Los representantes principales de la escuela sensualista fueron Condillac, Cabanis, el sistemático de la escuela de Condillac, Destutt de Tracy, el moralista de la misma Volney, y los representantes de una fundamentación fisiológica de la psicología, Broussais y Gall. Los adversarios filosóficos que se levantaron contra ese sensualismo pertenecían a un amplio movimiento literario, político y religioso: la obra de Chateaubriand acerca del genio del cristianismo apareció en 1802; madame De Staël trata de hacer valer en Francia las ideas de la literatura alemana y de la filosofía trascendental empezando con su obra *De la literatura considerada en sus relaciones con las instituciones*

sociales, aparecida en 1798, y terminando con sus *Consideraciones sobre la Revolución francesa* publicadas después de su muerte; De Bonald, De Maistre y Lamennais, al servicio de la restauración, se esforzaron por provocar un cambio político y religioso en Francia mediante consideraciones filosóficas. Junto a estos escritores tenemos una nueva filosofía francesa de carácter riguroso. Ha combatido la época de la Ilustración. Al mismo tiempo, iba encaminada a asegurar su lugar a un pensamiento científico independiente de la Iglesia católica. Había que atacar a Condillac en su propio terreno, y, por lo tanto, era menester arrancar del análisis de la conciencia. El punto de partida del nuevo movimiento se hallaba en las investigaciones de los analíticos y su discípulo Destutt de Tracy (1744). En la segunda edición de su *Tratado de las sensaciones* Condillac había derivado el conocimiento de la existencia de objetos exteriores de la experiencia de la resistencia; su discípulo Destutt había explicado, en forma parecida, nuestra conciencia de los objetos exteriores, basándose en el movimiento volitivo y en la resistencia. Con esto tenemos el punto de partida para el estudio de la

"actividad" en la vida psíquica humana. Laromiguière y Royer-Collard trataron de resaltar en sus lecciones este aspecto activo de la vida psíquica; especialmente, el análisis de Laromiguière se concentró en la atención que, según él, se manifiesta en la comparación, como captación de las relaciones simples de las cosas, y en la reflexión, como establecimiento de las relaciones compuestas; también puso en relación con la actitud práctica el preferir y el deliberar; Royer-Collard profesó entre 1811 y 1814 en la universidad de París: según él, en la percepción interna captamos nuestro pensamiento como una actividad según leyes; en esta actuación interior nos encontramos como idénticos a nosotros mismos en el curso del tiempo y sólo mediante una trasposición de estos caracteres fundamentales de nuestra actuación interna al mundo exterior encontramos en éste duración, consistencia e impenetrabilidad. El analítico más penetrante de este movimiento francés fue Maine de Biran, nacido en 1766; aliaba la filosofía escocesa, que había dado a conocer Royer-Collard, con el conocimiento de Kant, sobre el que ya había llamado la atención en 1801 Destutt de Tracy y que, gracias a madame De Staël, había despertado la curiosidad en Francia; su idea unitaria, directriz, era: el *a priori* en nosotros es la actividad del yo; al experimentar resistencia se produce, 226

por una parte, la limitación de nuestro yo y, por otra, el objeto externo, a partir de la materia de nuestra sensación; de la reflexión sobre esta actividad del yo surgen las categorías; porque la espontaneidad kantiana del entendimiento es idéntica a la voluntad, y la captación de objetos, el conocimiento de los objetos mediante conceptos, es tan efecto de nuestra voluntad como el movimiento de nuestros miembros. Pero en la voluntad se nos da, como ya lo señaló Royer-Collard, una causa que precede a cada una de sus acciones, a cada movimiento, los sobrevive y se sabe idéntica a sí misma en la sucesión de los mismos: así, pues, con ella salimos del mero cambio de los fenómenos.

El desarrollo de Maine de Biran muestra claramente la marcha que realiza el pensamiento francés desde la escuela ideológica hasta una teoría de la voluntad como objeto de la experiencia interna. Partiendo del punto de vista ideológico, una escuela espiritualista marcha con él a la teoría de una espontaneidad volitiva que se da a nuestra percepción interna en la conciencia de la atención, del esfuerzo y de la tensión. Al envejecer, pasó del estoicismo de sus años vigorosos a una mística cristiana; su diario de esta época impresiona: *mon ame m'est lasse de mon corps;* sus nuevos ensayos antropológicos deben considerarse como un producto de ese anhelo de reposo, tan peculiar a la senectud, que ha influido en la dirección espiritual de tantos pensadores. Su doctrina psicológica fecunda ha sido desarrollada por su amigo, el gran físico Ampère; desde el año 1805 se encuentran en un intercambio vivísimo de ideas. En Ampère encontramos ya la teoría de la fusión como un proceso psíquico *(concretion)* diferente del de asociación, y en su clasificación de las ciencias se ha anticipado en puntos importantes a Comte.

Con mayor resolución todavía han aplicado en Inglaterra los resultados de Kant, Hamilton y su discípulo Mansel, que también arrancan de la escuela escocesa, lo mismo que William Whewell.

Hamilton, nacido en 1788, se presenta con sus ideas fundamentales en 1829, en un ensayo de la *Edinburgh Review*, enderezado contra la filosofía de lo absoluto de Schelling y Comte. En 1852 aparecen sus tratados, en 1856 su edición de Reid con notas y ensayos adjuntos. También para Hamilton el punto de partida de la filosofía se halla en la conciencia. Ésta es

el saber, inmediatamente vinculado a los estados de pensar, sentir y apetecer, de estos estados, al que se alía una actividad a la vez discernidora y comparativa, la separación de sujeto y objeto. De los dos principios que estableció, el primero está contenido ya en la escuela escocesa y en Kant. Pero el otro principio, el de relatividad, representa una contribución importante y original a la demostración de la imposibilidad de la metafísica: todo nuestro pensar transcurre en proposiciones condicionadas, mientras que lo incondicionado señala para nosotros el límite de lo cognoscible; por lo tanto, lo mismo que ocurre en Kant, los objetos de la fe religiosa y de la metafísica trascendental se hallan sustraídos al conocimiento, y también es discípulo de Kant en el hecho de que la conciencia moral le abre la visión del mundo inteligible.

William Whewell, nacido en 1795, investigador natural y filósofo, en su famosa *Historia de las ciencias inductivas*, 1837, y luego en el sistema de las mismas, 1840, ha tratado de demostrar, basándose en el material de la historia del conocimiento de la 227

naturaleza, que la subordinación de los hechos bajo una ley general que va más allá de su mera unión está mediada, en la inducción, por un concepto que enlaza el cúmulo de las experiencias en una conexión legal, y luego nos señala cómo en cada percepción sensible se desarrolla el mismo proceso: la materia de las impresiones se convierte en objeto mediante la actividad captadora y ésta actúa según las formas y leyes que en ella radican, formas y leyes que la reflexión puede representar luego en conceptos fundamentales.

Trató de detectar estos conceptos. También la vida moral se halla bajo la idea dominante: tenemos que hacer lo que es justo. E, igualmente, se le abría aquí el camino para el Dios personal.

Cousin, el filósofo espiritualista francés más influyente en nuestro siglo, se movía también en la dirección de estos pensadores, pero al visitar Alemania en las primeras décadas de nuestro siglo vio cómo prevalecía el idealismo objetivo de Schelling y de Hegel. Su pensamiento especulativo se ha consumido inútilmente en la tarea imposible de procurar una unidad interna entre los dos puntos de vista, que se excluyen mutuamente.

Esta contradicción interna venía aumentada todavía por aquello que constituía su genialidad propia. Era el centro de una escuela que trató de explicar a Platón y a los neoplatónicos, la filosofía de la Edad Media y a Descartes, que extendió, por lo tanto, su actividad sobre casi todo el campo de la historia de la filosofía. Ésta ha de ser su contribución imperecedera. Pero al tratar de juntar lo verdadero de estos sistemas —una ambición parecida a la de la filosofía del Imperio romano— era inevitable que el método psicológico del que había partido tropezara con contradicciones insolubles ante las grandes potencias del idealismo objetivo en la historia; en estas contradicciones se consumen sus especulaciones y dan un aspecto trágico a su pensamiento. Así como Napoleón tenía en la actividad universitaria de Royer-Collard un aliado bienvenido en la lucha contra la escuela ideológica, así fue Cousin el filósofo de la monarquía de Julio. Su doctrina dominaba en la enseñanza francesa. Maine de Biran, un espíritu mucho más profundo y consecuente, fue opacado por su brillo. Pero también se mostró entonces la caducidad de esta clase de éxitos. No era posible conciliar la teoría de la razón impersonal con la psicología de Biran.

Y ahora surgen, aproximadamente por la misma época y guiados por un motivo poderoso similar, James y Stuart Mill en Inglaterra, Comte en Francia. Stuart Mill empleó toda su energía lógica contra Hamilton, y si encontró el material histórico para su *Lógica* en Whewell, trató de eliminar su apriorismo como algo superfluo para la comprensión de la inducción. Comte tenía ante sus ojos el espectáculo del eclecticismo de Cousin, que se disolvía por sí mismo, y, en oposición con esta filosofía que dominaba la enseñanza francesa, él y sus discípulos realizaron su trabajo como pensadores libres. La obra principal de James Mill apareció en 1829, la *Filosofía positiva* de Comte de 1830 a 1832

y la *Lógica* de John Stuart Mill en 1843. Estas obras estaban dominadas por las mismas ideas que los espíritus perspicaces tenían que recoger de las circunstancias económicas y políticas de Europa. Querían conseguir un conocimiento científico de la sociedad que representara un fundamento seguro para dirigirla. La configuración racional de la sociedad partiendo del principio de la utilidad fue el pensamiento reformador que 228

compartían Bentham, los dos Mill, Grote, John Austin, formando así la escuela utilitarista. El mismo resorte, la pretensión de conseguir una dirección racional de la sociedad por medio del conocimiento científico, trabajó también en Comte, sólo que en condiciones muy diferentes: en una sociedad que, desde la Revolución, avanzaba, a través de la restauración político-eclesiástica, hacia una nueva revolución, una sociedad en la que fermentaba el socialismo y la Iglesia católica representaba su único poder fuerte, y según cuyo modelo parecía que tenía que configurarse cualquier nuevo movimiento espiritual. Ambas escuelas consideraban como condición de un conocimiento de las leyes que dominan a la sociedad la trabazón de sus fenómenos según el principio de causalidad. El determinismo les parece supuesto necesario para una ciencia de la sociedad. El yo con actividad propia les parece una ilusión del punto de vista intuicionista. Ambas escuelas se hallan impregnadas del espíritu de las ciencias de la naturaleza. Pero Mill, siguiendo en esto la inspiración de Hume y de la escuela escocesa, no quiere que en el análisis de los fenómenos psíquicos se mezclen ideas e hipótesis fisiológicas de ninguna clase. Comte, en conexión con el predominio que el estudio del mundo exterior conoció en el pensamiento francés del siglo XVIII, subordina el conocimiento de los hechos espirituales a la conexión física. Herbert Spencer es el tercer gran pensador de este grupo. Así como J. Stuart Mill fue independiente de Comte en el primer desarrollo de su punto de vista, aunque se sentía en una íntima afinidad espiritual con él, tampoco Spencer guarda ninguna relación de escuela con esos dos pensadores.

Pero lo mismo en la gran intención de obtener un conocimiento de las leyes del mundo espiritual, que permitiría la dirección de la sociedad mediante ideas científicas, que en los métodos con los cuales se ponen en relación con estas esperanzas las grandes aportaciones del conocimiento natural, se revela una afinidad íntima profunda entre estos tres sistemas. Se manifiesta en una serie de principios comunes. Pero el gran sistemático de la teoría de la evolución se halla, además, bajo la acción del idealismo objetivo alemán. El positivismo y la doctrina evolucionista se han extendido luego en diversas formas por la filosofía europea de todos los países, hasta el presente.

Los movimientos filosóficos que se han opuesto a este grupo de pensadores se apoyan en el idealismo y en el espiritualismo cuya trayectoria hemos seguido desde Reid y Kant hasta Hamilton, Mansel y Cousin. Todos ellos sostienen la espontaneidad unitaria de la vida espiritual. Pero desde Lotze hasta Renouvier, Geren y Bradley, a los pensadores destacados de ese grupo les es común, en conexión con el idealismo objetivo alemán de Leibniz, Schelling, Hegel y Schleiermacher, el propósito de fundar la conexión espiritual de toda la realidad.

Esta dirección se fue preparando en dos grandes escritores ingleses, Coleridge y Carlyle; junto a ellos Ruskin ha aplicado a la estética y a la historia del arte las ideas de Schelling. Por encima de esta comunidad se hace valer también más tarde la necesidad de poner en conexión los resultados del pensamiento científico-natural con la especulación idealista. En proporciones diferentes se entretejieron en Lotze, Trendelenburg y Fechner, así como en algunos pensadores alemanes ulteriores, estos

“momentos” diferentes del movimiento filosófico anterior. Pero también en Francia esta 229

dirección ha ido cobrando influencia frente al positivismo. Destaco únicamente los nombres de Renouvier y Lachelier, en Francia, Green y Bradley en Inglaterra, pensadores que merecen también ser estudiados en Alemania. Pues su estudio ensancha el horizonte por lo que se refiere a los resortes del idealismo objetivo. Nos enseña que la marcha que, a través de Fichte, ha conducido del idealismo crítico de Kant al idealismo objetivo, la fundamentación del idealismo objetivo condicionado por ella y su forma consiguiente, no sólo en nuestro siglo han correspondido a la situación de la filosofía.

Renouvier encuentra que en la correlación de sujeto y objeto está contenida la homogeneidad de los dos; el sujeto se hace para sí mismo objeto y el objeto es, como representación, algo “representativo”. El materialismo y el espiritualismo son, por consiguiente, puntos de vista igualmente insostenibles. En estas proposiciones se ve claramente la afinidad con Schelling y su hermano espiritual (Schleiermacher). Así, todo lo que captamos con el pensamiento, también la naturaleza exterior, cae bajo las categorías del sujeto, tales como espacio y tiempo. Renouvier emprende

una transformación de la teoría kantiana de las categorías; las categorías, llenas de vida, de fin, pasión, personalidad, que se contienen en nuestro sentimiento, en nuestras pasiones y en nuestra voluntad se contienen también en cada representación de cosa, no menos que las categorías de la relación: diferenciación, igualación o determinación. En cada porción de nuestra imagen del mundo se contiene algo de fuerza y de fin, y hasta algo de personalidad, en el grado mínimo que se quiera. Sólo podemos pensar en la naturaleza bajo las determinaciones del espíritu. Pero, de igual modo, sólo nos podemos representar todo bajo las condiciones del mundo objetivo o exterior, ocupando un lugar en el espacio.

Esta doctrina del conocimiento constituye para él el punto de partida de una teoría un poco extravagante pero consecuente, que admite únicamente fuerzas de carácter representativo, volitivo, en un mundo objetivo; en nosotros mismos, encuentra la libertad como carácter fundamental de nuestro querer, pero también de nuestro pensar. Lachelier, también discípulo de Kant y de la filosofía trascendental, considera el universo como un sistema de unidades de fuerza en el cual la tensión finalista constituye el núcleo de cada unidad de fuerza y de la conexión del todo. James Martineau está influido por su residencia en Alemania y por las lecciones de Trendelenburg, que nos remiten, a su vez, a Schleiermacher. Parte, como Renouvier, de la homogeneidad de sujeto y objeto: esto constituye el supuesto a que se halla vinculado el conocimiento y autoriza a establecer una conexión de los fenómenos mediante el pensamiento conceptual. Mediante el análisis del concepto de causa, se le revela esta conexión; el mundo exterior es la manifestación de una voluntad capaz de elección, la cual saca de sí misma un sistema de unidades de fuerza; entre estas unidades nos hallamos nosotros mismos; somos voluntad que sopesa y elige, y que en los procesos y en los estados de nuestra existencia empírica tiene, únicamente, su manifestación.

En el sentido del idealismo objetivo Green trata también de fundar, como principio de su filosofía, la proposición de que un principio espiritual común debe hallarse en la base del conocimiento y de la naturaleza. Pero para esto no parte, como Schelling, Schleiermacher o Renouvier, de la relación entre sujeto y objeto. Ya el matemático 230

francés Ampère había visto, como realidad detectable en los fenómenos, la presencia de relaciones constantes, independientes tanto de cada acto perceptivo como del cambio de cada uno de los fenómenos: mediante esas relaciones se traban esos fenómenos en una conexión según leyes. Ésta es la única realidad rigurosamente comprobable y que, al mismo tiempo, puede ser considerada como el verdadero noúmeno. En ella descansan todas las hipótesis metafísicas. Lo mismo Hamilton que Green derivan por medio de esta presencia en los hechos de relaciones invariables un principio análogo al entendimiento.

Atribuimos realidad a aquello que se muestra como invariable en el cambio de nuestras sensaciones. Pero esta propiedad pertenece sólo a las relaciones por las que un hecho, al que atribuimos realidad, se halla vinculado con otros hechos en una experiencia conexa.

Por lo tanto, una realidad exterior puede ser reconocida por nosotros en su carácter de realidad solamente como semejante sistema de relaciones. Y un sistema semejante de relaciones sólo podemos pensarlo como fundado en un principio análogo al entendimiento.

Si este método demostrativo de los pensadores ingleses no alcanza a demostrar la conciencia supuesta por ellos, muestra, sin embargo, que la condición de los objetos cognoscibles radica en el carácter inteligible de los mismos. Por lo tanto, esta inteligibilidad puede considerarse, como ya lo he indicado, como una parte constitutiva de la conciencia metafísica. Quiere esto decir que toda reflexión sobre las condiciones del conocimiento de una realidad tiene que tener como consecuencia en cualquier espíritu despreocupado y sin prejuicios el reconocimiento de esta inteligibilidad. Platón, Kant, los estoicos y Cicerón han empleado en formas diferentes el mismo género de prueba que se contiene en la demostración gnoseológica de Spinoza, Schelling, Schleiermacher y Hegel y, ahora, en la marcha intelectual de los franceses e ingleses influidos por ellos.

El pensador inglés coloca, junto a la demostración que marcha del conocimiento a sus condiciones, esa otra que concluye de la acción moral a las condiciones de ésta. Obramos por motivos. Un motivo es la representación de un objeto que un sujeto consciente de sí mismo convierte en fin propio y trata, como tal, de realizarlo. Para esto la autoconciencia

tiene que colocar a la necesidad impulsiva en una relación consciente con las propiedades de un objeto. Es decir, que la autoconciencia convierte a algo en motivo mediante su propia determinación. Cierto que la acción se halla determinada por el motivo, pero el yo se tiene que determinar antes hacia ese motivo, para que éste se manifieste en las acciones que son sus resultados necesarios. De este modo, el análisis del pensador inglés encuentra en la libertad la condición necesaria que es puesta en claro por medio de la reflexión sobre nuestra acción moral. Y también este método demostrativo, si se lo considera junto con las ideas expuestas por Laromiguière, Maine de Biran, etc., será capaz, dentro de límites críticos, de asegurar otro aspecto de nuestra conciencia metafísica que se refiere al obrar libre.

También la idea lógica fundamental de Bradley es propia para reforzar el idealismo objetivo. Parte de la consideración del juicio. El sujeto del juicio señala, siempre, una existencia real, un “esto”, por lo tanto, realidad; mediante la predicación este “esto” es calificado por un “qué”, por un concepto general. Como los conceptos se hallan en 231

relaciones, la verdad debe poseer la tendencia a formar un sistema armónico, sin contradicciones, contenido en la totalidad de las cosas singulares.

III

De este modo la filosofía del siglo XIX se muestra, como toda filosofía anterior, como una lucha apasionada entre puntos de vista opuestos. Y en cada uno de los países que abarca el amplio escenario de la filosofía, los puntos de vista antagónicos están representados por pensadores destacados.

Lo mismo que en todas las épocas anteriores de la filosofía, la mentalidad nacional ha encontrado su expresión en los pensadores más destacados. A partir de Melanchthon y Leibniz, en Alemania el espíritu metafisico sistemático ha cobrado una gran influencia.

En Melanchthon la religiosidad cristiana se aliaba con el idealismo objetivo de Aristóteles, del estoicismo y de la filosofía romana; la mentalidad así originada fue conciliada por Leibniz con el pensamiento científico-natural

del siglo XVII. Este ahondamiento universal en las grandes potencias en que descansa el pensamiento moderno ha proporcionado a los alemanes la universalidad y la profundidad histórica de su mirada. Al mismo tiempo, el espíritu sistematizador condiciona el modo de pensar hasta en los adversarios mismos de la metafísica como conocimiento de la conexión objetiva de la realidad, como ocurre con Kant. En Inglaterra se ha desarrollado el método del análisis de los hechos espirituales en conexión interna con la forma de su religiosidad y el carácter de su literatura; desde Locke, Berkeley y Hume, esta conexión pasa por Reid y Stewart hasta llegar a los dos Mill y a Bentham. Hobbes y Herbert Spencer se han desarrollado, en mucho mayor grado que los anteriores, en conexión con el movimiento europeo de su época, pero también se orientaron, por encima de todo, al conocimiento y regulación del mundo moral. En Francia, desde Descartes y durante el siglo XVIII, domina el estudio del mundo exterior. Cierto que la crisis de la Revolución francesa en unión con la restauración política y eclesiástica hizo surgir el afán de defender filosóficamente los intereses de la religiosidad católica o de encontrar en la filosofía una visión espiritualista del mundo, independiente de las confesiones, que fuera capaz de establecer los cimientos ético-religiosos de la sociedad. Precisamente la oposición a la filosofía dominante da su cuño a toda esta dirección espiritualista. Y con el positivismo tropezamos con la forma de la filosofía en la que el espíritu francés del siglo ha encontrado su expresión más perfecta; ha impreso su sello a la literatura francesa de la segunda mitad de nuestro siglo y ha influido de modo predominante el espíritu público.

Pero en todo país civilizado, cualquiera que sea su mentalidad particular, podemos observar la misma pugna de poderosos antagonismos. Empirismo y racionalismo, dirección intuicionista o histórico-evolutiva, positivismo, espiritualismo e idealismo objetivo, agnosticismo y metafísica, se combaten en todos estos países. Los historiadores que se ocupan de los filósofos o de las escuelas de este siglo XIX suelen formar grupos combinando los diversos puntos de vista que ofrecen estos antagonismos. Una cuestión 232

importante para el agrupamiento y la caracterización de estos sistemas es la de saber en qué relación interna se hallan entre sí. Con esta cuestión coincide, además, la de encontrar una terminología para estos antagonismos de los filósofos que pudiera merecer el reconocimiento general. Voy a

destacar, únicamente, algunos principios que podrían servir para esclarecer la posición del idealismo alemán en esta conexión.

Desde el punto de vista gnoseológico, el racionalismo y el empirismo, el agnosticismo y la dirección metafísica constituyen los antagonismos más tajantes. Por lo que se refiere al contenido de los sistemas filosóficos, el punto decisivo para la agrupación de los sistemas es, desde el siglo XVII, el de la relación de los hechos físicos con los espirituales: dualismo, materialismo, espiritualismo y monismo de la identidad; estas visiones del mundo se desenvolvieron en el siglo XVIII bajo la influencia del planteamiento del problema por la escuela cartesiana en formas fundamentales, firmes, que corresponden al espíritu moderno. Descansan en sistemas anteriores pero, bajo las nuevas condiciones de una concepción mecánica de la naturaleza, adoptan formas nuevas. A estos antagonismos se añade, sobre la base de las ciencias positivas del siglo XIX, uno nuevo, que es peculiar de este siglo: defensores y adversarios de la teoría evolucionista. Los miembros de estas oposiciones guardan, como es patente, relaciones internas. Pero, por encima de la unión muerta de estos miembros entre sí, tenemos una diferenciación de los grandes grupos de sistemas, que se puede obtener mediante la comparación histórica, en cada uno de los cuales esos sistemas se hallan trabados por una cierta estructura de las ideas fundamentales. Cada época de la filosofía ofrece su agrupamiento especial. Los rasgos que prestan unidad a un grupo son, miradas las cosas desde dentro, la conciencia de la solidaridad entre los pensadores que pertenecen al mismo y, desde fuera, objetivamente, la estructura que les es común.

En primer lugar tenemos que el positivismo de Comte, la escuela inglesa de los dos Mill y de Bentham y Herbert Spencer se hallan enlazados por una visión fundamental común, y quien no trate de fijar el positivismo en los errores de Comte tendrá que considerarlo como perteneciente a un grupo de sistemas que se entienden muy bien entre sí. Las convicciones gnoseológicas comunes a este grupo pueden considerarse como una aplicación a los límites del conocimiento humano de lo que se considera accesible para el investigador de la naturaleza. J. Stuart Mill las ha resumido en su obra sobre Comte: “No poseemos ningún conocimiento de algo que no sean fenómenos y nuestro conocimiento de los fenómenos es un conocimiento relativo, no absoluto. No conocemos ni la esencia íntima

ni el modo real de la producción de cualquier hecho sino solamente su relación con otros hechos en la forma de la sucesión o de la semejanza. Denominamos ley a las semejanzas constantes que enlazan a los fenómenos entre sí y el orden de secuencias constantes que los traban como antecedente y consiguiente. Las leyes de los fenómenos es lo único que sabemos de ellos. No se pueden investigar sus esencias y causas últimas".

Las escuelas que coinciden en estas proposiciones pueden considerarse como positivistas en un amplio sentido. Negativamente, podemos atribuir a todas el predicado de agnosticismo. A su pensamiento filosófico le es común la oposición al llamado

"intuicionismo". En su relación con la metafísica, únicamente reconocen una 233

coordinación de todo el saber positivo por medio de eslabones hipotéticos de género positivo, al estilo como establecieron Comte y Spencer tales coordinaciones: en esto prolongan la tendencia de la enciclopedia baconiana y de la francesa. Dentro de este gran grupo, la filosofía positiva de Comte se distingue por la subordinación de los hechos espirituales a la conexión del mundo exterior captada en leyes. Para esto le mueven diferentes razones. Un conocimiento riguroso se da sólo dentro de las ciencias de la naturaleza y un fenómeno sólo mediante la subordinación a esas ciencias puede ser acogido en la conexión del saber verdadero. Se añade a esto la polémica interminable contra la posibilidad de una observación psicológica en sentido riguroso. Pero también actúa la fuerza de un tercer motivo. ¡Cómo predominan, dentro de la realidad que se nos da en nuestra experiencia, la extensión y la fuerza de las masas físicas! A este respecto los hechos espirituales aparecen como interpolaciones en el texto de lo que se da en la percepción externa. En cuanto se traspasan los límites gnoseológicos la fuerza de estas razones lleva por grados del positivismo al materialismo. Pero es claro que la relación de los fenómenos que se dan en la percepción interna y en la externa tiene como supuesto previo el estudio autónomo de la primera clase. Por eso la psicología asociacionista de los Mill tenía que ofrecer un complemento necesario a este punto de vista positivista, más estrecho. Y, al mismo tiempo, la consideración evolucionista de la historia por Comte así como la masa efectiva de las

ideas científico-naturales reclamaba el tránsito a la teoría evolucionista de Herbert Spencer. Todos los positivistas de hoy día han acogido en su sistema estos complementos. En estas escuelas positivistas se alberga una fuerza enorme de la orientación científico-natural del espíritu, de la necesidad del hombre moderno de configurar la realidad de aquí abajo según conocimientos científicos.

Quisiera sacar una conclusión acerca del agrupamiento de los sistemas filosóficos en el siglo XIX. Comte, los Mill y Spencer se encuentran emparentados porque determinan lo cognoscible partiendo del concepto riguroso del conocimiento desarrollado en las ciencias de la naturaleza: la conexión de las uniformidades en la coexistencia y en la sucesión se identifica con lo cognoscible de lo real; como desde este punto de vista todas las convicciones trascendentes y hasta metafísicas no sólo se disuelven en el reino de lo incognoscible sino que pierden toda base gracias a la disgregación del espíritu llevada a cabo por Hume, pero como al mismo tiempo el conocimiento de la conexión legal permite provocar efectos gracias al conocimiento de las causas, la satisfacción del espíritu se coloca de este modo en el ideal de un estado más perfecto del género humano que se produciría gracias al poder de la ciencia. Éste es el tipo de toda una visión de la vida que corresponde al espíritu del investigador exacto en nuestro siglo. Tipos de género parecido constituirán también los otros grandes grupos en la filosofía del siglo XIX.

Vistas las cosas gnoseológicamente, habría que enfrentar al positivismo todas las escuelas que determinan lo real en su carácter esencial: el materialismo, el espiritualismo, el dualismo y el monismo no constituirían más que formas particulares de esta mentalidad metafísica. Pero para el agrupamiento tiene que ser decisiva aquella afinidad a través de la cual los pensadores mismos se sienten unidos entre sí. En otras palabras: la afinidad de la visión de la vida y del mundo se funda en la afinidad de las personalidades 234

que en ella se expresa y, por lo tanto, la consecuencia ha de ser un sentimiento de solidaridad. Vistas así las cosas, el materialismo del siglo XIX no es más que la exageración acrítica del positivismo, o del monismo idealista, en cuanto éste parte de una vida inconsciente de la materia que es

capaz de desembocar en formas conscientes de existencia. Por el contrario, desde este punto de vista se diferencian las dos formas históricas del idealismo. La primera ha sido señalada por nosotros como idealismo objetivo y la otra, siguiendo la costumbre francesa, la he denominado espiritualismo siempre que se trate de la escuela franco-escocesa. Pero si abarcamos esta dirección en toda su amplitud histórica cabría mejor designarla como idealismo de la libertad o como idealismo de la subjetividad. En el siglo XIX encontramos a este idealismo de la libertad en apasionada oposición con el idealismo objetivo. ¡Con cuánta fuerza sintieron Schelling y Jacobi su antagonismo! Por el contrario ¡cómo se funden el idealismo de la libertad y el dualismo en Descartes o en Reid! ¡Con cuánta menos fuerza sienten su oposición este idealismo montado sobre la espontaneidad del espíritu libre y el dualismo! Esto encuentra su razón última en la diferencia personal entre aquella visión del mundo que está fundada en esa actitud contemplativa, estética, que va tras el sentido de las cosas, y aquella otra que tiene su punto de arranque en la actividad moral. El positivismo, con sus exageraciones no críticas hasta llegar al materialismo, el idealismo objetivo y el idealismo de la libertad, he aquí las tres grandes escuelas filosóficas que en el siglo XIX se presentan en un primer plano con todas sus consecuencias para las diversas disciplinas filosóficas y para las cuestiones contemporáneas, pues en ellas se acuñan, en nuestro siglo, los modos de actitud del espíritu. Si las personalidades pueden cobrar plena conciencia de sí mismas y las grandes direcciones de la vida personal de una época se pueden desplegar y esclarecer en una sistemática filosófica, no cabe duda que estas tres grandes escuelas representan la primera época de nuestro siglo.

Entendemos por idealismo todo sistema que funda el conocimiento filosófico en la conexión de la conciencia. Este idealismo es subjetivo cuando y en la medida en que limita a los hechos de la conciencia el conocimiento filosófico. Ya veremos luego que este idealismo subjetivo tampoco fue en Fichte más que un momento pasajero: nunca se pudo formar una mentalidad a base de él más que cuando desembocó en un idealismo de la libertad por medio del postulado de la moralidad que reclama una pluralidad de personas.

Pero este idealismo se hace objetivo cuando pretende colocar como base de la explicación del universo la conexión del espíritu: en este sentido es idealismo objetivo toda filosofía que muestra una conexión espiritual en la realidad exterior y trata de hacernos comprensible mediante aquélla el sentido de esta realidad. La limitación positivista del conocimiento a la uniformidad de la coexistencia y de la sucesión descansa en el estilo espiritual en el que se alían el pensar exacto y la regulación científica de lo real. El idealismo objetivo se funda en una actitud contemplativa y estética del espíritu que extiende su mirada por el universo y quiere captar en él sentido, significado, conexión inteligible. Ya veremos cómo esta dirección trata de fundamentarse científicamente y las formas en que se ha desplegado en nuestro siglo.

235

La tercera actitud filosófica que en nuestro siglo se ha expresado en una trabazón de escuelas es el idealismo de la libertad. También se muestra en este caso cómo estas grandes direcciones filosóficas se hallan trabadas entre sí por miembros intermedios.

Cuando las dificultades mentales implicadas por los fenómenos espacio-temporales han conducido a destacados pensadores a considerarlos como la manifestación exterior de una conexión espiritual que va más allá de la conciencia individual, surge un monismo que no deja valer como realidad objetiva más que hechos espirituales. Este punto de vista está representado por Berkeley y Leibniz, por Fechner y Riemann, por Lotze y Renouvier. Por lo general se suele designar como espiritualismo. Nace del mismo género de actitud del espíritu que cualquier otro idealismo objetivo. Espíritus estéticos, contemplativos, fueron conducidos fácilmente a él desde el punto de vista de Schelling o de Hegel, y permanecieron siempre unidos a este punto de vista por un sentimiento de parentesco. Pero se presenta otra actitud diferente cuando el pensamiento filosófico arranca de la conciencia y trata de establecer en ésta la espontaneidad, la unidad, la responsabilidad moral, la conciencia de libertad, como rasgos fundamentales irreductibles de la vida anímica. Como una de las direcciones de este tipo habrá de ver casi siempre en la voluntad el núcleo unitario de la vida anímica, se ha

acuñado, para señalar esta propiedad de los sistemas filosóficos frente al intelectualismo, la expresión

“voluntarismo”. Esta dirección es afín, por su punto de partida psicológico, a la dirección de la psicología asociacionista inglesa; en la actitud espiritual inglesa y escocesa es donde por primera vez se ha establecido esta fundación de la filosofía por el análisis psicológico.

Pero si estas dos direcciones proceden del mismo tronco y pueden perseguir la línea de su linaje hasta el espíritu caviloso del puritanismo, se trata de hermanos enemigos.

Porque el núcleo del espiritualismo escocés, y del francés afín a él, se halla en las proposiciones: la intuición o, como se expresa Biran, el método espiritual, encuentra que a la sucesión de los procesos en nosotros se alía una espontaneidad unitaria y libre; aquí se nos da una causa individual y viva unitaria mientras que, dentro de la naturaleza, sólo podemos hablar de causas en un sentido bien diferente; la conciencia de la responsabilidad moral separa por entero la acción de esta causa de la necesidad del enlace causal en el mundo físico; por otra parte, la coloca en relación con una causa libre suprema en la que se funda el orden moral del mundo. Este idealismo de la subjetividad encuentra su estructura en la relación entre los siguientes “momentos”. El método psicológico intuitivo o experimental llegó al reconocimiento de una espontaneidad unitaria libre como hecho primitivo e irreductible determinado por este método, al de la responsabilidad como propiedad fundamental de la acción de esta causa psíquica individual y, finalmente, a la correlación entre semejantes unidades espirituales libres y responsables y espontáneas y una causa absoluta personal y libre. El vínculo metafísico que traba en esta dirección el método, la psicología y la concepción del mundo reside en que la voluntad espontánea libre del hombre exige una relación con la causa suprema, que posee las propiedades fundamentales de libertad y de relación teleológico-moral, de donde se da la relación de persona a persona como un postulado. De este modo las partes del sistema se traban en un todo intelectualmente necesario en cuanto se admiten 236

ciertas premisas. Se planta ante nosotros como una potencia compacta que ejercerá siempre su influjo sobre muchos espíritus, porque en este sistema

la actitud volitiva encuentra su expresión intelectualmente necesaria, como si dijéramos su representación, en símbolos conceptuales. Por eso estos rasgos fundamentales se hallan trabados siempre en este sistema; pero en el siglo XIX los encontramos primeramente en la escuela escocesa, luego en la filosofía trascendental alemana, en el espiritualismo francés e inglés.

Antes de ahora he tratado de mostrar la conexión que existe entre la actitud volitiva de los romanos y la fundamentación de la filosofía romana en la conciencia inmediata y en las disposiciones en ella contenidas. Siguiendo modelos griegos, Cicerón desarticula esta conciencia inmediata en una serie de diversas disposiciones que él designa como *notitiae*. Este saber inmediato es el fundamento inconmovible al que se podrían reducir todos los conceptos vitales que un pensador romano como Cicerón veía explayarse en la jurisprudencia, en el orden estatal y en la metafísica religiosa. Entre estas realidades inmediatas, el poder unitario de la voluntad y la ley moral, como regla de la acción humana, son para Cicerón las más centrales. Y también se deduce de aquí una legislación divina, una responsabilidad del hombre frente a un autor personal, una delimitación de las esferas de voluntad entre sí y frente al imperio divino. De este modo penetra en el espíritu romano todo un nuevo campo de conceptos metafísicos consecuentemente trabados.

El idealismo cristiano no parte de la ocupación política o jurídica de la voluntad humana sino que la transformación interior de la misma, exigida por cualquier religiosidad superior, y en cuya virtud se hace capaz de actuar en un reino de Dios puramente espiritual, constituye la actitud de ánimo que determina también la estructura intelectual de este idealismo cristiano de la libertad. De este modo el regimiento del alma mediante la legislación divina es completado por una determinación interna que parte de la voluntad divina; pero el orden distinto de los conceptos que así surge: libertad, pecado, sanción divina, reconciliación, conserva como base, hasta en las extralimitaciones de la doctrina de la predestinación, la libertad original de la voluntad humana; igualmente la correlación entre la voluntad libre, que se siente responsable en su acción, y la persona frente a la cual se da esta responsabilidad, en la cual se basa la ley moral de esta voluntad y la cual es capaz de mantener el orden moral del mundo, es también una relación peculiar de este punto de vista cristiano y, por lo tanto, hay que atribuirle la

misma estructura que ofrece la forma puramente filosófica de ese punto de vista. Así se comprende que se haya caracterizado o condenado al idealismo de la libertad, cuantas veces ha aparecido en nuestro siglo, como una especie de filosofía oficial del cristianismo.

Este reproche resulta completamente injustificado en lo que respecta a las formas más destacadas de este idealismo en nuestro siglo. Una relación de afinidad le acerca no menos, y hasta en cierto sentido más, a la filosofía romana que al cristianismo. Pero la afinidad no significa dependencia. Lo mismo que la religiosidad zoroástrica de los pueblos orientales, se funda en la posición volitiva del hombre, y como esta posición inhiere de modo imperecedero a la naturaleza humana, siempre se presentará esta especulación idealista como expresión suya. Históricamente, el espiritualismo francés se halla movido 237

en sus representantes principales por el afán de independizar a la sociedad del poder de la Iglesia: a este fin pretendía fundar ese espiritualismo en Francia la base para el orden social. Maine de Biran, Guizot, Cousin, Royer-Collard se hallaban unidos personalmente por esta gran tendencia. Su espiritualismo aparecía ligado al liberalismo por la acentuación de la libertad individual y del poder de la filosofía para fundar el orden de la sociedad.

En este sentido hay que apreciar también el espiritualismo de la escuela escocesa.

Reid se apoya en la dirección mental ciceroniana. En la filosofía de la escuela escocesa se da esa misma relación, que hemos destacado en el pensamiento romano, entre la meta práctica y la cimentación firme, escueta, que satisfaga las necesidades de la acción mediante una serie de principios radicales, irreductibles, que se nos ofrecen por intuición.

La obra de Stuart Mill contra Hamilton y la respuesta de Mansel a la obra de Mill desencadenó entre los psicólogos ingleses la pugna entre las escuelas psicológicas de la intuición y la teoría asociacionista. El caballo de batalla lo constituye también, en este caso, la afirmación de la escuela escocesa de que la responsabilidad y la libertad se dan en nosotros intuitivamente. Con agudeza se percata Mill de que esta teoría de la libertad

constituye el pensamiento central del sistema de Hamilton: su concepto de la relatividad y de la causalidad son las condiciones lógico-gnoseológicas que hacen posible su doctrina de la libertad y, más hacia adelante, la responsabilidad, la imputación y la libertad constituyen las premisas necesarias para concluir la existencia de un Dios personal. Aquí tenemos, ante los ojos, toda la estructura del sistema espiritualista.

Este idealismo escocés constituye una unidad gracias al tipo espiritual eminentemente práctico, sobriamente moral, que en él se expresa. No pretende ser más que la interpretación del sano entendimiento del pueblo escocés, que se halla condicionado históricamente. Si Reid, y Stewart, Hamilton y Mansel se hallan ligados por el espíritu de la filosofía escocesa, sin embargo, entre esas dos parejas de pensadores se interpone la acción del pensamiento afín de Kant sobre el espíritu escocés. Las conclusiones sobre una metafísica idealista a que llegan Reid y Stewart parten, como en Cicerón, de verdades primarias, tanto de carácter teórico como práctico. Hamilton, lo mismo que Kant, no reconoce conclusiones del primer tipo: no fundamenta más que aquella parte de este punto de vista que trata de cimentar exclusivamente la metafísica idealista sobre los hechos morales. Pero si la fuerza reguladora de la idea de lo absoluto constituye todavía en el sistema de Kant un miembro de transición de lo teórico a lo práctico, en Hamilton y Mansel no existe este tránsito: especialmente en las lecciones de Mansel acerca de los límites del pensamiento religioso, esta escuela escocesa posterior ha desarrollado la negación de todo conocimiento metafisico científicamente fundado y consecuente en favor del movimiento libre de la fe ético-religiosa en una forma tan completa como lo hizo por el mismo tiempo en Alemania la escuela de Ritschl.

La filosofía alemana de Kant, Reinhold, Fichte y Jacobi muestra por de pronto la misma estructura propia de todo idealismo de la libertad. Sólo que en Fichte la consecuencia propia de la doctrina de la libertad desemboca en una pugna íntima con la consecuencia que lleva, de la conexión sistemática del yo, a través del eslabón de la 238

concepción metafísica de este yo, hacia un panenteísmo. A pesar de la procedencia leibniziana del sistema kantiano, la región de conclusiones trascendentes que Kant deja abierta es por completo diferente del mundo

intelectual de Leibniz, no sólo gnoseológicamente sino también por su contenido. Ese modo especial de unión que, en un grupo de sistemas, nos lleva de la autoconciencia a la persona divina, constituye la estructura distintiva del idealismo de la libertad y también se ofrece en Kant. Pero este punto de vista cobra en el sistema kantiano una forma más compleja y superior. Se enlaza con la demostración del poder del espíritu humano que, por medio de las funciones que alberga, puede obtener un conocimiento conexo de todo el mundo fenoménico y también con la demostración de la imposibilidad de poder rebasar, por medio de estas funciones, el mundo de la experiencia con un conocimiento objetivo y de validez universal. De este modo obtiene una base segura para su tendencia más propia, la de una fundamentación moral de las conclusiones trascendentes. Pero, al mismo tiempo, esta visión del mundo se eleva, gracias al espíritu del conocimiento científico-natural, sobre sus formas anteriores, de suerte que sólo en un sentido más amplio podemos subordinar a Kant a este grupo de sistemas. El proceder metódico de Kant contiene momentos de un análisis filosófico que apuntan hacia una forma superior del idealismo de la libertad dentro de la regla del agrupamiento que hemos indicado. Estos momentos son su método de crítica del conocimiento, el análisis independiente de las relaciones del todo vinculadas a la facultad afectiva, la teleología interna y el ideal estético, el análisis de la conciencia moral, que se separa de eso, finalmente la ponderación gnoseológica de los principios y postulados reguladores así surgidos. En la época de Maine de Biran se ha desarrollado en Francia otra forma del mismo sistema y aquél representa el personaje principal del proceso. Ya sea que Laromiguière persiga las actividades de la atención, ya sea que Ampère nos muestre la actividad del yo en la conciencia del esfuerzo o que Maine de Biran separe la voluntad que se nota en el esfuerzo que experimenta una resistencia de toda la conexión causal exterior, ya sea que Jouffroy destaque que, en el mundo físico, el conocimiento no hace más que trabar fenómenos entre sí, mientras que la psicología descubre en el yo la causa de las relaciones de los fenómenos psíquicos entre sí, en todos estos casos la espontaneidad del yo representa el punto de partida de la filosofía y esta filosofía conduce, por mediación del concepto de la libertad, a un sistema idealista. También esta evolución del idealismo de la libertad contiene un progreso científico con respecto a las formas anteriores, y, así, se transforma el idealismo anterior en una dirección distinta de la que tiene lugar en el sistema de Kant. El progreso

reside en este caso en el método psicológico con el que trata de fundamentar la actividad unitaria, libre y viva del espíritu. Una teoría de este género se pone necesariamente en relación con el estudio de los hechos históricos, cuya consideración sin prejuicios parece apropiada para reforzar en puntos importantes conclusiones de este género. La sociedad que se solía reunir en casa de Maine de Biran, cuando funcionaba, a partir de 1809, como dictador de París, abarcaba a los fundadores del nuevo espiritualismo psicológico de la Francia de entonces: Maine de Biran, su amigo Ampère, tan unido a él en las ideas, y Royer-Collard con los dos jefes de las ciencias históricas en Francia, Guizot y Cousin. 1

Éstas son las tres formas de pensamiento filosófico, consecuentes e influyentes, que se han desarrollado a partir de D'Alembert y Turgot, a partir de la escuela escocesa y de Herder. Comte y Herbert Spencer, Kant y Maine de Biran, Schelling y Hegel, son los representantes clásicos de estas tres formas fundamentales del pensamiento filosófico.

Pero también se hallan enlazadas por miembros intermedios. El idealismo objetivo muestra dos formas fronterizas por una de las cuales desemboca en el materialismo y por la otra en el idealismo de la libertad. Ambas están sostenidas en su desarrollo por la

"filosofía natural" de Schelling. El naturalismo de Oken se apoyó en el concepto de la

"producción inconsciente" de la naturaleza, e hipótesis de diverso género han colocado en una sustancia material universal unas veces y otras en sustancias individuales la disposición para producir conciencia. Entre tales hipótesis y el idealismo objetivo no existe, como es claro, ninguna frontera neta. Pero, por otra parte, se juntó al idealismo objetivo una serie de intentos sistemáticos que trataban de compaginarlo con la teoría de la libertad. Ningún intento de este tipo, desde Baader y Schelling, ha sido capaz de compaginar el fundamento gnoseológico del idealismo objetivo, que exige la conexión lógica del mundo, con la afirmación de una teoría de la libertad. O bien suprimen, con Schelling, la radicación de esta conexión lógica en el sistema cósmico, que es en lo que se funda, sin embargo, el

idealismo objetivo, o comparan la riqueza de motivos con una pobreza en la consecuencia. Han aparecido, sin embargo, un gran número de tales intentos. Schelling, Baader y Eschenmayer, Federico Schlegel, Steffens y Windischmann, lo mismo que los sistemas franceses de Ravaisson, Secrétain y otros, influidos por Schelling, constituyen un grupo conexo; igualmente se hallan unidos por diversos hilos Lotze, Green y Renouvier.

240

241

1 Todos estos párrafos nos advierten de la importancia que ha tenido esta corriente francesa en el pensamiento de Dilthey. En "Acerca del estudio de la historia de las ciencias del hombre, de la sociedad y del Estado" *(Psicología y teoría del conocimiento)* vemos la influencia positivista. [T.]

242

LA CULTURA ACTUAL Y LA FILOSOFÍA1

I

No quisiera ofrecerles una mera filosofía de cátedra. Sólo de la comprensión del presente puede surgir la palabra filosófica justa. Intentamos, pues, comprender los caracteres fundamentales de nuestros días, que condicionan a la generación actual e imprimen el sello a su filosofía.

El *carácter más general de nuestro tiempo* es su sentido de realidad y su interés por el aquende. Nos atenemos a las palabras de Goethe en el *Fausto:*

El círculo terrestre me es bastante conocido.

¡Locura mirar hacia arriba!

Insensato el que dirige hacia allí sus ojos deslumbrados,

e imagina semejantes sobre las nubes.

¡Que esté firme y mire en torno suyo!

Para el capaz, no es mudo este mundo.

Desde que Goethe escribió esto, ese sentido de la realidad ha crecido

constantemente, gracias al progreso de las ciencias. El planeta en que vivimos se encoge, por decirlo así, bajo nuestros pies. Cada elemento suyo ha sido medido, pesado y definido, según su comportamiento regular, por los naturalistas. Inventos asombrosos han acortado y estrechado sus lejanías espaciales. Las plantas y animales del planeta han sido coleccionados en museos y jardines y clasificados en tratados. Están medidos los cráneos de todas las razas humanas, pesado su cerebro, descritas su religión y costumbres. Los viajeros estudian la mentalidad de los pueblos primitivos y las excavaciones nos hacen accesibles los restos de las culturas desaparecidas. Se ha disipado el romanticismo con que la generación pasada miraba todavía la cultura griega o la evolución religiosa de Israel, y observamos que las cosas han sucedido en todas partes de un modo muy natural y humano. En política, las naciones consideran cada parte del globo según sus intereses y los persiguen sin miramientos mientras lo permite la fría ponderación de las fuerzas.

Una consecuencia característica de este sentido de la realidad se manifiesta también en los poetas y escritores. El *pathos* idealista ha perdido su eficacia. Nos damos mayor cuenta de la limitación inherente a la grandeza histórica y de las mezclas en el licor de la vida. Queremos examinarlo todo a fondo y no dejarnos embaucar. Nuestro sentido de la vida está más próximo al de Voltaire, Diderot o Federico el Grande, en este aspecto, que al de Goethe y Schiller. Sentimos lo problemático de la vida, y toda la literatura y el arte actuales, los cuadros de los grandes pintores realistas franceses, el realismo de nuestra novela y de nuestro teatro, corresponden a esta necesidad contemporánea. El estilo inquietante de Schopenhauer, Mommsen y Nietzsche influyen con más fuerza que el *pathos* de Fichte y Schiller.

Un *segundo carácter de nuestra época* determina su filosofía. Los métodos de las ciencias naturales han establecido un círculo de saber universalmente válido y han 243

proporcionado al hombre el dominio sobre la tierra. El programa de Bacon: saber es poder, la humanidad debe avanzar con el conocimiento causal de la naturaleza hacia el dominio de ella, es realizado en mayor grado cada vez por las ciencias de la naturaleza.

Representan el poder que ha fomentado el progreso en nuestro planeta de modo más indiscutible. Todas las combinaciones de Luis XIV han provocado bastante menos cambios permanentes que el cálculo matemático que calladamente inventaron Leibniz y Newton. Por eso hay que decir que, con la fundación de la ciencia matemática de la naturaleza en el siglo XVII, comienza una nueva era de la humanidad. Ningún siglo ha realizado una obra mayor y más difícil que el XVII.

1. La cultura adquirió una *base firme* con el desarrollo de la *mecánica*. Se debió a la combinación de la *matemática* y el experimento. La matemática desenvolvía las relaciones entre magnitudes y el experimento mostraba cuáles de estas relaciones se cumplían en los movimientos. El ejemplo primero y más sencillo del método lo ofrecen los descubrimientos de Galileo. Establecía Galileo, experimentalmente, en qué proporción aumenta la velocidad del movimiento acelerado de un cuerpo que cae, y entre las proporciones sencillas del incremento constante de la cantidad de movimiento aparecía una como la realizada. *2*. En la medida en que los cambios de la naturaleza podían representarse por movimientos, la nueva ciencia era capaz de conocer las leyes del curso natural. De esta suerte, la luz, el calor, la electricidad, el sonido, quedaban sometidos a las leyes de la ciencia natural matemática. *3*. Los movimientos que tenían lugar en el espacio celeste aparecían como sujetos a las mismas leyes. *4*. Los procesos químicos resultaban también accesibles, cada vez en mayor escala, a las determinaciones cuantitativas. Conclusión: se ha constituido en todos estos dominios una ciencia natural segura y universalmente válida, que ha llegado a ser el modelo de todas las ciencias. Y

mucho más allá del campo de la ciencia natural mecánica, en el de la ciencia biológica, se ha hecho posible el dominio del hombre sobre la naturaleza en virtud de las leyes causales. Cuando dentro de una conexión de la naturaleza son accesibles a nuestra voluntad las causas de la variación, podemos provocar intencionalmente, de acuerdo con ellas, los efectos que

nos convienen. En otros casos, por lo menos podemos prever tales efectos. De este modo se ha abierto una perspectiva ilimitada en la ampliación de nuestro poder sobre la naturaleza.

Con esto se relaciona un *tercer rasgo de la cultura actual*. Se ha disipado la creencia en ordenaciones inalterables de la sociedad y nos hallamos en trance de transformar esos órdenes según principios racionales. Varios factores han actuado en este sentido en el curso de los últimos siglos. *1*. Aumentó paulatinamente de país en país la influencia de la *industria* y del *comercio*. Se produjo así un desplazamiento de las fuerzas económicas; también tuvo como consecuencia una alteración en la posición social de las clases y se hicieron valer nuevas pretensiones políticas de poder. Primero irrumpió la *burguesía*, luego la *clase obrera* logró una situación económica mejor y mayor influencia política, y estas exigencias condicionan hoy la política interior de los estados. *2*. Otro factor lo tenemos en el conocimiento ilimitado de la *conciencia* de los derechos de la persona individual. *a)* Se hizo valer ya en los *movimientos religiosos*, en las sectas espiritualistas 244

que actuaron en la guerra de los campesinos, en los movimientos político-religiosos de los Países Bajos y en el puritanismo inglés. El mismo derecho de la personalidad individual buscó luego en los *movimientos filosóficos* de la época moderna un fundamento más firme. Hugo Grocio, Voltaire, Rousseau, Kant, Fichte, señalan las etapas en que se ha ido imponiendo la conciencia de ese derecho. Esta conciencia postula una ordenación correspondiente de la sociedad. Pero ¿dónde encontrar ahora la base firme para ello?

Aquí entra en juego un nuevo factor o “momento”. *3*. Consistió en aplicar los métodos científicos, que se habían mostrado tan fecundos en el estudio de la naturaleza, a los problemas de la sociedad. *Se constituyeron ciencias del espíritu independientes. a)* Desde Quesnay, se ha cultivado la *economía política* en conexión con las ciencias de la naturaleza, como teoría de las *leyes de la vida económica;* se estudia el mundo histórico-social, como formación compleja y según sus leyes naturales, en los diversos nexos finales que en él cooperan, y así ha surgido el nuevo ideal de transformar la sociedad apoyándose en las leyes naturales de la misma. *4*. Finalmente, cambió también el sujeto que realiza esta transformación. A partir de la

Revolución francesa, los limitados intentos de reforma de los príncipes ilustrados cedieron el puesto gradualmente a la *voluntad soberana de los pueblos*, encaminada a darse su propia ordenación económica, política y social. La libertad de asociación, el poder creciente de la representación popular y la extensión del sufragio universal directo encierran la posibilidad de llevar a la práctica nuestros conocimientos de las leyes de la vida social.

II

Hay que empaparse de este sentido realista, de esta aquendidad del interés, de este *dominio de la ciencia sobre la vida*. Constituyen el *espíritu del siglo* que fenece, y por incierto que aparezca ante nosotros el venidero, estos rasgos seguirán también imponiéndole su sello. Nuestro planeta tiene que llegar alguna vez a ser el escenario de una actividad libre, regida por el pensamiento, y ninguna represión podrá desviar esta marcha.

Mas cuando la época actual se pregunta dónde está la meta final de la actividad individual y de la del género humano, se pone de relieve la profunda *contradicción* que la atenaza. Esta nuestra época se halla ante el gran enigma del origen de las cosas, del valor de nuestra existencia, del valor último de nuestra acción, en una actitud no más sagaz que un griego de las colonias jónicas o itálicas o un árabe de la época de Averroes.

Envueltos en el rápido progreso de las ciencias, nos encontramos hoy frente a estas cuestiones más perplejas que en cualquier otra época. Porque: *1)* las ciencias positivas han disuelto cada vez más los supuestos en que se fundaban la creencia religiosa y las convicciones filosóficas de siglos anteriores. La realidad dada, con sus cualidades sensibles, se mostró como manifestación de algo desconocido. *2)* La obra máxima de la filosofía del siglo XIX, el análisis de la conciencia y del conocimiento, ha contribuido del modo más eficaz a esa labor disolvente. El espacio, el tiempo, la causalidad, incluso la realidad misma del mundo exterior, fueron sometidos a la duda. *3)* La comparación 245

histórica muestra la relatividad de todas las convicciones que aparecen en la historia.

Todas están condicionadas por el clima, la raza, las circunstancias. Con frecuencia han aparecido épocas en la historia en que se pusieron en cuestión todos los supuestos firmes acerca del valor de la vida y de los fines de la acción. Una época semejante fue la Ilustración griega, Roma en los primeros tiempos del Imperio, la época renacentista. Pero si comparamos estas épocas y la nuestra, veremos que el escepticismo se ha ido haciendo cada vez más profundo, la anarquía del pensamiento se va extendiendo a un número creciente de supuestos del pensar y del obrar. Nuestra visión completa del planeta nos muestra la relatividad de las respuestas dadas al enigma universal con mayor claridad que la viera ningún periodo anterior. La *conciencia histórica* corrobora cada vez más incisivamente la relatividad de toda doctrina metafísica o religiosa aparecida en el curso de los tiempos. Parece como si en el afán humano de conocer se encerrara algo trágico, una contradicción entre el querer y el poder.

De esta disonancia entre la soberanía del pensamiento científico y la perplejidad del espíritu acerca de sí mismo y de su significación en el universo brota el último y más genuino carácter del espíritu de la época presente y de su filosofía. El sombrío orgullo y el pesimismo de un Byron, un Leopardi o un Nietzsche tiene como supuesto el dominio del espíritu científico sobre la tierra. Pero trabaja en ellos, al mismo tiempo, el vacío de la conciencia, pues todas las normas han sido suprimidas, todo lo firme oscila y una ilimitada libertad de supuestos, el juego con infinitas posibilidades, dejan al espíritu gozar su soberanía y le hacen sentir, a la vez, el dolor de su vacuidad. Este dolor del vacío, esta conciencia de la anarquía en todas las convicciones más hondas, esta inseguridad acerca de los valores y fines de la vida, provocan los diversos intentos de la poesía y de la literatura para responder a las cuestiones del valor y el fin de nuestra existencia.

III

¿Cuál es la posición de la filosofía en esta cultura de nuestro tiempo?

1

Su tarea más inmediata y clara procede de la importancia de las ciencias positivas en la actualidad. Reclaman su *fundamentación*, pues cada una

alberga supuestos cuya validez tiene que examinarse. Si se conciben las fuerzas naturales como un sistema de movimientos, éstos suponen espacio, tiempo, la realidad de un mundo exterior, y se trata de probar la validez de estos supuestos. Si el pensamiento parte de que es capaz de conocer la realidad externa por sus leyes, también habrá que examinar este supuesto. En estos y otros muchos puntos las ciencias positivas postulan el que sean fundamentadas.

De esta necesidad surgió, después del fracaso de los sistemas metafísicos, el retorno a Kant. Pero al ponerse de manifiesto la insuficiencia de la fundamentación dada por él, nació el movimiento que domina actualmente a la filosofía en todas las universidades. Es 246

menester plantear el problema del saber con toda la universalidad posible; hay que preparar con métodos nuevos y seguros la solución de ese problema. La teoría general de la ciencia es el tema de la filosofía actual, dondequiera que aspira a la seguridad del saber. Hoy vemos universalmente.

2

Otra tarea de la filosofía, que le plantean las ciencias particulares, es el establecimiento de la *conexión* entre ellas. Esta conexión la ofreció primero la metafísica. Pero como ahora se rechaza la metafísica y sólo se reconoce la ciencia empírica, esa tarea tendrá que resolverse con una enciclopedia, con una jerarquía de las ciencias. La filosofía positiva trató de resolverla. Comte y los dos Mill fueron los primeros representantes de este punto de vista. En Alemania alcanzó su culminación con Mach y Avenarius.

La doctrina común a los positivistas es: todo saber humano se funda en la experiencia. Los conceptos son sólo instrumentos para exponer y enlazar experiencias.

La ciencia es una representación de la experiencia, que nos permite concentrarla y utilizarla. La filosofía no es más que la sinopsis de las ciencias empíricas. Allí donde terminan las ciencias empíricas comienza lo incognoscible. El positivismo es la filosofía del investigador de la naturaleza; todas las cabezas frías, formadas científico-naturalmente, lo

admiten. Han encontrado en la ampliación del saber el fin, bien perfilado, de su existencia. Para ellos está personalmente resuelta la cuestión de valor y el fin de la vida. Fría y resignadamente, no reconocen más que lo incognoscible.

¿Cómo se podrá [superar] lo insatisfactorio de esta situación?... No mediante la metafísica. En otro tiempo fue la reina de las ciencias. Aristóteles —santo Tomás—

Hegel.

3. La filosofía metafísica de cátedra

Filosofía de posibilidades, deseabilidades, etc.

El mismo principio de una autoridad indemostrable, ciega, se abre paso dentro de la ortodoxia protestante, incluso se extiende a la teología de Ritschl. Aquí se utiliza el espíritu escéptico de nuestra época para justificar la recaída en la positividad particular de la religión luterana. Pero después de que se ha derrumbado todo el fundamento histórico de semejante creencia, la fe en las verdades eclesiásticas, que no tiene ninguna conexión con la autognosis acerca de los ideales del hombre, se cierne completamente en el vacío.

En esta situación del espíritu actual, en la que el escepticismo lo invade todo y se halla en la base de toda orientación viva, la filosofía metafísica de cátedra ha desembocado en una existencia espectral. Lo que nos hace falta es la elevación de la conexión de los afanes humanos a una conciencia clara y bien fundada. En cambio, las posibilidades vacías de concepciones metafísicas se muestran ya, por la anárquica guerra que se hacen, como una sabiduría de cátedra inoperante. Esos cuentos brillantes pueden 247

arrebatar a los jóvenes; pero puedo augurar que se quebrantarán ante la seriedad y el trabajo que les reclamará la vida. En ese momento, no queda de la embriaguez filosófica de los años universitarios más que el amargor de la cruda.

¡Cuánto estrépito y cuántas disputas metafísicas! Es como al final de la Edad Media, cuando en todas las cátedras se enseñaba la escolástica, pero los humanistas se hacían dueños del mundo. Así actúan hoy Carlyle, Schopenhauer, Nietzsche, Richard Wagner, Tolstói, Maeterlinck. Cuando se agotan las posibilidades metafísicas que parten de una base cualquiera, la solución del enigma de la vida parece desvanecerse en una forma nebulosa.

Se está al final del pensamiento metafísico bajo las condiciones dadas, y se cree estar al término de la filosofía científica misma. Entonces es cuando nace la *filosofía de la vida*. Y a cada nueva aparición se desprende de más elementos metafísicos y se desarrolla de un modo más libre e independiente. En la última generación ha vuelto a convertirse en poder dominante. Schopenhauer, Richard Wagner, Nietzsche, Tolstói, Ruskin y Maeterlinck se sucedían en la influencia sobre la juventud. Su acción se robustecía por su conexión natural con la poesía; pues también los problemas de la poesía son problemas de la vida. Su procedimiento ha llegado a ser el de una experiencia metódica de la vida, que rechaza formalmente todos los supuestos sistemáticos. Se trata de una inducción metódica, orientada hacia los procesos mismos de la vida humana y que trata de inferir de ellos nuevos rasgos esenciales de ella.

La *fuerza de esta filosofía de la vida* radica en que su referencia directa a la vida, sin prejuicios metafísicos, intensifica toda la capacidad de visión y de expresión artística de esos pensadores. Viven en un ejercicio constante para captar esos rasgos. Del mismo modo que el pensador escolástico desarrolla la capacidad de abarcar de una ojeada largas series de raciocinios, o el inductivo la aptitud de ver juntos muchos casos, se crea en ellos la facultad de describir los misteriosos caminos por los que el alma persigue la felicidad, las relaciones reales entre lo que se manifiesta anhelante en nosotros desde la oscuridad de la vida instintiva, lo que se presenta desde fuera como valor útil, lo que en el recuerdo, el pensamiento, la fantasía, influye en los procesos que así se originan. De este modo, esos escritores ocupan un dominio que en la filosofía desarrollada técnicamente ha quedado siempre vacante.

Desde este punto de vista, he señalado yo —antes de este moderno desarrollo de la filosofía de la vida— como un tema que aún no está

incorporado al cultivo técnico de la psicología, la *psicología real*. Ocuparía su lugar dentro de la psicología descriptiva, después de la psicología de la estructura y antes de la psicología individual. 2

De una ciencia semejante se distingue la filosofía de la vida de las personas mencionadas porque ésta pretende expresar, de un modo definitivo, aquello que actúa oculto en nosotros, lo que aparece desde fuera como valor útil, valor supremo, fin de la vida, camino de la felicidad, en lugar de las relaciones particulares entre los rasgos que actúan ocultamente en nosotros, que se hacen visibles ocasionalmente, y lo que actúa desde fuera, en lugar de las posibilidades particulares de los caminos de la vida. Si llamamos significado de la vida o sentido de la misma a la conexión causal en que son

producidos los valores vitales, o a las relaciones de nuestro yo, ansioso de satisfacción, con el mundo exterior, diremos que esos escritores se atreven a expresar definitivamente ese sentido o significado. De esta suerte se convierten en colegas de los metafísicos. En su esfera, más limitada, tienen la misma pretensión que éstos. También quieren captar algo último e incondicionado. Y tampoco sus medios les alcanzan. Pues la única prueba segura de las relaciones que buscan reside en esos raros momentos en que tales relaciones de lo oculto en nosotros y de lo que influye en nosotros se hacen visibles en puntos aislados de nuestra vida: puntos claros aislados, que lanzan un fulgor pasajero sobre un ancho río oscuro, de insondable profundidad. Cada uno no habla más que de sí mismo. Y lo que de la vida ve fuera de sí mismo, lo interpreta a través de su cristal.

De esta tendencia, afín a la de los metafísicos, procede un error peculiar a esta filosofía de la vida. Es verdadera, dentro de ciertos límites, en lo que descubre dentro de la propia individualidad, pero resulta completamente falsa cuando toma su *rincón por el mundo*. Los errores que Bacon deriva de la caverna de la individualidad son funestos para ella. Desconocen la condicionalidad histórica, geográfica, personal. La historia es quien los refuta. Schopenhauer se libraba de su indómito yo, atormentado por sentimientos angustiosos, en la actitud contemplativa. Carlyle se remitía al querer heroico como valor supremo en el sentido de las grandes personalidades religiosas... Tolstói repite el salto de la barbarie a la

abnegación. El problema de Maeterlinck es la vida. Parte de la filosofía estoica de la vida, e intenta, como ella, conciliar el panteísmo con una elevada conciencia del propio yo. Con la conciencia de nuestra relación con lo infinito, lo invisible, crece, según él, la personalidad espiritual; pues, en su fondo inconsciente, ésta se halla ligada a esa vida universal, y sólo puede llegar a estar segura de su propio valor concibiéndose como manifestación de lo divino inescrutable. De aquí infiere en el *Tesoro de los humildes* su ideal de un arte nuevo, que hace centro del drama las calladas e imperceptibles relaciones del alma sencilla con lo invisible y la formación de la personalidad que así se realiza, en contraste con la representación de las terribles y enormes pasiones del drama de Shakespeare. Igualmente se deriva de ahí el ideal de una vitalidad espiritual que atiende a las más sutiles relaciones del fondo del alma con las acciones de lo invisible.

En *Sabiduría y destino* deriva de esto un método para hacer útil toda vivencia para la formación de la personalidad. Ahora es cuando se convierte en concepto fundamental la combinación estoica entre la potenciación de nuestra independencia y la sumisión a las potencias de la vida por medio de la concordancia de nuestro ser con las cosas tales como son, es decir, estableciendo una armonía entre el mundo y nosotros mismos. Al hacerse más vigoroso y vivo el fondo inaccesible de nuestra vida anímica, al desarrollarse en la verdad y la justicia, entra en una relación armónica con el destino exterior. El último libro, *El templo sepultado*, desarrolla más ampliamente, desde este punto de partida, cómo la práctica de la justicia origina en nosotros sentimientos de felicidad que, en cierta medida, nos hacen independientes del mundo exterior. Pero en este momento tiene lugar el giro decisivo hacia la unilateralidad paradójica, de la que no se ha librado ninguno de los filósofos de la vida de nuestro tiempo. Oímos hablar de un Yo intemporal e invisible.

249

250

251

1 Borrador para la primera lección de su curso sobre “Sistema de la filosofía”, que fue repitiendo a partir de 1898. [T.]

2 Nótese la jerarquía: psicología de la estructura, psicología real y psicología individual. Todo ello dentro de la *psicología descriptiva*. Esto confirma lo que hemos venido apuntando en nuestros prólogos (*vid. El mundo histórico* y *Psicología y teoría del conocimiento).* [T.]

SINOPSIS DE MI SISTEMA

(1895-1897)

LLEGÓ de los estudios históricos a la filosofía y en su *Introducción a las ciencias del espíritu* (vol. I), se propuso como tarea hacer valer la independencia de las ciencias del espíritu, dentro de la formación del pensamiento filosófico, frente al predominio de las ciencias de la naturaleza y, al mismo tiempo, poner de relieve el alcance que para la filosofía podían tener los conocimientos contenidos en aquéllas. El hombre unitario actúa por su estructura en las diversas esferas de la vida: en el conocimiento de la realidad, en la fijación de valores, en la adopción de fines se manifiesta un ser unitario. Las ciencias se vinculan al hacer múltiple, pero la conciencia que existe en estas relaciones tiene que mantener en medio de ellas su conexión. La filosofía no consiste sino en la elevación de nuestra totalidad, de cuya oscuridad han brotado todas las grandes manifestaciones espirituales, a la conciencia de su unidad y, por lo tanto, de todas sus exteriorizaciones.

Es el instrumento de una existencia y de una actuación mundanas gozosas, independientes, gracias a la fuerza del pensamiento. Su primer rasgo consiste, por lo tanto, en el logro de esa conexión y, con ella, de una unidad consciente de la vida. Su material lo componen las ciencias particulares, su principio reside en la autonomía del pensamiento: sólo en ella puede realizarse el anhelo humano de libertad en la actividad racional, es decir, de autonomía del sujeto.

I

A la primera parte de la filosofía compete la elevación del sujeto pensante, a través de las etapas de la historia, a la plena conciencia filosófica del

presente. Los sistemas filosóficos de una época abarcan con el grado máximo posible de validez universal la conexión ínsita en la estructura del hombre y que compete también la estructura de una época y se extiende desde el conocimiento de la realidad, pasando por la asignación de valores y por el ideal, hasta la adopción de fines. Por esto la filosofía es más que pensamiento: constituye el principio de la plasmación autónoma de la persona y de la sociedad. Su historia hace patente la sucesión de las posiciones de la vida psíquica del hombre. Si al principio cubre la Tierra una ilimitada multitud y variabilidad de las ideas primitivas, que forman como un manto vegetal, con el primer periodo cultural que nos es accesible triunfa en la filosofía sacerdotal de los pueblos orientales la doctrina de la unidad de Dios y, ligada a ella, una técnica ético-religiosa de la conducta. La segunda generación de naciones ha fundado la filosofía por vez primera, en los estados mediterráneos y en su cultura, sobre un pensamiento universalmente válido, la ha vinculado a las ciencias y la ha desligado de este modo de la religiosidad. Se ha manifestado en tres distintas actitudes de conciencia. En la filosofía griega domina la actitud científico-estética, los conceptos: cosmos, orden racional, matemático de la realidad, razón universal, *formae substantiales;* la razón divina constituye el principio que establece la unión en el pensar y el obrar entre la racionalidad de las cosas y la razón humana. Hay que atribuir al espíritu 253

romano una nueva actitud del hombre ante el mundo. Ahora el punto de arranque para la formación de conceptos es la posición de la voluntad en las relaciones de dominio, libertad, derecho y deber. Así se origina el esquema de un *Imperium* supremo, de la limitación de la libertad personal frente a él, la ley como regla de esta limitación, del rebajamiento del sujeto a cosa sometida a la voluntad. A tenor de esto, esta voluntad no encontrará el fundamento de su acción en especulaciones difícilmente accesibles, sino en la conciencia inmediata, en las *notiones comunes* aseguradas por el *consensus gentium*, en la *naturalis ratio*. Así se origina el derecho histórico, la convicción de la inviolabilidad del orden jurídico, una concepción jurídica de la misma vida religiosa. Una tercera actitud de la vida espiritual se había estado desarrollando en las religiones orientales y cobró alturas filosóficas durante la lucha de las religiones en los primeros siglos cristianos.

Esta actitud acarrea los conceptos de providencia, creación o emanación, relación filial del hombre, salvación. Se manifiesta en el desplazamiento del centro de gravedad de la existencia a la trascendencia y la consecuente transformación de la realidad en una alegoría divina, en un símbolo de lo suprasensible.

Estas tres actitudes filosóficas de la conciencia se entrelazan como los tres grandes motivos sinfónicos de una metafísica universal en la filosofía de los pueblos mediterráneos en decadencia, lo mismo que en los comienzos de la evolución filosófica de los pueblos modernos durante la Edad Media. Pero el motivo de la trascendencia religiosa es el que resuena con más fuerza. Luego, los pueblos románicos y germánicos entran en la época del Renacimiento o de la Reforma en la etapa de su mayoría de edad.

Se empieza a notar el tono peculiar de su complexión anímica. Impetuosidad que marcha hacia adelante sin descansos en el momento sensible, sin satisfacerse en la existencia estática, vida como energía, bruscamente espontánea y abrupta: es el tono propio del espíritu germánico. Su conciencia metafísica penetra mucho más profundamente en la naturaleza de la voluntad y el carácter metafísico de la lucha, del sacrificio y de la entrega. La sustancia es ahora fuerza, energía. Este espíritu germánico producirá, por tanto, una sociedad nueva, en la que no se trata ya de relaciones de dominio, sino de la libertad en la actuación de las fuerzas y también de la manifestación de la conciencia metafísica en las circunstancias de la vida y en los sacrificios que implican. Creará un arte nuevo, en el que la forma resultará atravesada por la manifestación de la energía en expresión y movimiento. Y también la dirección dinámica de la ciencia estará influida por ese espíritu.

La nueva filosofía, que surge ahora, es completamente distinta de la metafísica como ciencia racional. Su supuesto es el mecanismo de la naturaleza; su problema, la relación de éste con el mundo espiritual; su forma, partir de la autoconciencia de la teoría del conocimiento, fundar la posibilidad de abarcar con las ciencias el mundo objetivo, establecer en esa realidad una conexión objetiva. En la medida en que la teoría del conocimiento va descomponiendo cada vez más conceptos fundamentales de esta visión del mundo, la conexión objetiva de la naturaleza se va

transformando cada vez más en relaciones de fenómenos naturales en el tiempo y el espacio, razón y consecuencia. De la conexión misma de la vida surge la necesidad de extender aquella otra conexión al 254

universo entero, a toda la realidad. En este conocimiento más amplio de la realidad se hallaría incluido el de la vida, que no sería sino parte de aquél. Pero este propósito se mostrará como imposible. La labor del pensamiento encierra, pues, una contradicción, algo trágico, por lo tanto. La filosofía crítica ha sido la primera en darse cuenta de esto.

A partir de aquí, el desarrollo del conocimiento matemático de la naturaleza ha traído como consecuencia el incremento de la autonomía del pensamiento, la constitución independiente de las ciencias particulares, la disolución de la objetivación de la conexión de la vida en una metafísica y el retorno de las nuevas formas de filosofía a la conexión de la "unidad de vida" misma pero dentro de la teoría del conocimiento. Así se prepara una filosofía de la autognosis o de la vida cuyos inicios se muestran por todas partes. El cinturón metafísico del mundo, el cerco en torno a la frente del pensador moderno, se afloja cada vez más, pero al mismo tiempo las investigaciones científico-naturales penetran cada vez más profundamente en el hombre. De esta suerte la filosofía corría el peligro de quedar sin misión y así hubiese ocurrido de no haberse desarrollado lenta, incesantemente, la conciencia histórica, de no haberse constituido las ciencias del espíritu, cuya relación con la autoconciencia es muy diferente y nos trae la esperanza de una restauración enérgica de las funciones genuinas de la filosofía.

II

La fundamentación de la filosofía no es sólo gnoseológica: pues en ella se trata de elevar el espíritu a su autonomía; ésta se obtiene, ciertamente, mediante un conocimiento de validez universal, pero también por asignaciones de valor y reglas de la acción de universal vigencia. Una fundamentación que abarque estos diferentes dominios, como teoría del conocimiento, lógica y metodología de la captación de lo real y como esas mismas disciplinas referentes a la determinación de valores y a la adopción de fines podría designarse muy bien *autognosis*.

El método de esta autognosis es el análisis que desarticula todos los productos y funciones de la humanidad, desde las ciencias hasta la vida política, al objeto de encontrar en la conciencia las condiciones irreductibles de aquéllos. Este análisis implica siempre un círculo vicioso, pues se sirve de las operaciones lógicas cuya validez universal intenta establecer. Presupone la relación del pensamiento con el ser, de la que se trata, en última instancia, en todo conocimiento. Este círculo afecta a todo el pensar humano.

Pero en la medida en que podamos reducir este pensar al enlace de lo dado en la percepción interna merced a los procesos de comparar, unir, separar, etc., *no rebasaremos una orientación objetiva dentro de los hechos de conciencia*. Y esto es lo que ocurre, por lo pronto, en la esfera de la autognosis.

La autognosis presupone la validez de las leyes y formas del pensamiento, ya que se sirve de ellas. No escaparía al círculo vicioso si esperara poder demostrar esa validez.

Este círculo es inevitable; pero si el análisis nos pudiera mostrar que toda forma y toda ley del pensamiento puede derivarse de la combinación de las experiencias con funciones elementales, tendríamos entonces que, prescindiendo de cualquier explicación genética, 255

esta reducción lógica retrotraería la legitimidad del logismo a la de la experiencia y las operaciones lógicas elementales, y podría, por consiguiente, encontrarse en éstas.

La condición más general bajo la que se halla todo conocer, valorar, actuar con arreglo a fines, en general, toda conexión producida por la conciencia, es la *conexión de la propia conciencia*. Y ésta se nos ofrece como *estructura de la vida psíquica*. Todas las conexiones que conocemos están abstraídas de ésta. Pues las impresiones sensibles no nos ofrecen por sí mismas la conexión en el objeto. Las operaciones elementales del pensamiento dan igualdad, diferencia, separación, unión con lo contiguo o sucesivo, pero ninguna conexión real. Si el juicio expresa la copertenencia del sujeto y el predicado, si en él está, por tanto, el predicado como concepto específicamente distinto del sujeto y se expresa su pertenencia a la

existencia dada en el sujeto, ya está contenida aquí una conexión que se ha tomado de la estructura de la vida psíquica misma. Por consiguiente, el intelecto humano, en lo concerniente a su misión suprema —expresar la conexión de lo real—, está vinculado a la conexión contenida en la vitalidad de la persona. El conocimiento no puede ir más allá de la vida, es decir, no puede establecer ninguna conexión que no esté dada en la propia vida.

En la estructura, los procesos y estados particulares están unidos ante todo por la conciencia de la *mismidad* de todos ellos. La mismidad constituye la experiencia más íntima del hombre sobre sí mismo; no es identidad. “Conciencia del yo” viene a ser otra expresión de lo que percibimos en esa mismidad. Si la reflexión separa la constancia y unidad del yo de la variabilidad y multiplicidad de sus estados y procesos, ya esto significa un análisis que rebasa la mera conexión vital. La cosa con sus propiedades, la sustancia con sus accidentes, el todo con sus partes inherentes, tienen como supuesto previo la conciencia de mismidad o la conciencia del yo.

La segunda propiedad fundamental de la estructura psíquica es la manera como están ligados en la conexión estructural la percepción y el pensamiento con los impulsos y sentimientos, y éstos con las acciones volitivas. En esa estructura se nos da primeramente, como propiedad capital de la conexión psíquica, su *finalismo*. Como una fuerza unitaria, tomada esta palabra sin ninguna sustancialización metafísica, procura la adecuación a fin en las manifestaciones de la vida anímica; produce, mediante los procesos de asociación, reproducción y fusión, por lo pronto sólo accesibles a la descripción y el análisis, la articulación estructural y adecuada de la conexión psíquica adquirida, que condiciona luego los actos conscientes y hace posible el recuerdo; produce, por último, la articulación creciente de las aportaciones psíquicas. Así tenemos un nexo efectivo de la vida psíquica y del mundo histórico que se nos ofrece en la experiencia.

Una tercera propiedad de la estructura psíquica, que es fundamento de todo conocer, puede denominarse *articulación*. Consiste en esa circunstancia según la cual, sobre la base de las indicadas distinciones primarias de representar, sentir y querer, aparecen otras diferenciaciones cualitativas pero que van siempre acompañadas de una conciencia de afinidad recíproca. Existe, por lo tanto, una comunidad entre todas las percepciones sensibles, a diferencia de todas las representaciones de la memoria, e igualmente entre

todas las impresiones visuales. Pero no por esto resultan comparables tales estados, pues no se puede establecer ninguna fórmula sobre lo idéntico y lo diferente en ellos, como tampoco sobre la relación del placer sensible con el agrado estético o con la aquiescencia moral en calidad de estados afectivos. Todos nuestros conceptos acerca de la aparición de lo distinto e incomparable a base de lo idéntico, de la diferenciación y de la formación de enlaces superiores, de desarrollo, incluso de conexión cósmica evolutiva, descansan en esta circunstancia estructural. Pero también en este caso resulta irrealizable todo intento de destacar conceptualmente lo idéntico como base de la diferencia.

Otro rasgo de la estructura consiste en el modo como las diferencias cualitativas desembocan gradualmente unas en otras y se presentan en formas específicas de unión.

Si consideramos la sucesión de los sonidos, veremos que constituye un continuo.

Estamos en presencia de un continuo en el que varían las cualidades. Estas diferencias cualitativas, tales como constituyen la articulación de la vida psíquica, son positividades inderivables, que obtienen su lugar determinado en la vida psíquica gracias a su conexión teleológica. Si reducimos las funciones, con Kant o Rehmke, a la objetividad, el estado y la causalidad, no tendremos más que abstracciones tomadas de esas mismas funciones.

La causalidad se abstrae del querer, el estado, etc.

Si decimos que en el estado total de la percepción predomina el representar, pero que tiene también otros aspectos, no habremos señalado la auténtica estructura del caso; más bien (véase *Psicol.*, p. 292 de *Psicol. y teoría del conocimiento*) se trata de que en el proceso perceptivo las incitaciones reales desembocan en el proceso representativo y desaparecen, por decirlo así, en él; en cambio, en el proceso volitivo la imagen del objeto es, como si dijéramos, el ojo del deseo, que está dirigido hacia la realidad. Tenemos, pues, diferencias de rasgos estructurales que se expresan de un modo totalmente inadecuado por medio de conceptos tales como “aspectos” o “predominio”.

Dentro de esta conexión de la estructura psíquica se da el pensamiento. Éste no puede ir más allá de sus propios supuestos. 1 La conexión dentro de la cual actúa constituye su supuesto inexcusable. No puede ir más allá de su propia realidad. Ésta, como forma interna del pensar, es síntesis, función unitaria, y esta forma tiene como su condición última las conexiones que se dan en la estructura, especialmente la relación de la mismidad, de la conciencia del yo, con los muchos estados variables.

En otros términos, puede decirse: toda percepción externa tiene como resultado, considerada fisiológicamente, individualidad; todos los recursos mentales son formales; las categorías materiales: totalidad, sustancia, causalidad, esencia, la conexión real en ellas, que se expresa en la forma predicativa de inherencia, en la forma estética de intuir la totalidad, en la forma práctica del valor, sólo puede provenir de la conexión que, como estructura del alma, constituye el supuesto inexorable en cuya virtud existe

para nosotros la conexión real, distinta de las meras relaciones lógicas (véase *Psicología y teoria del conocimiento*, 2ª ed., pp. 241-242.) *Todo intento de retroceder más allá de estos datos y disolverlos en relaciones racionales lleva a antinomias inmanentes*. Sustancia.

Causalidad. La esencia.

257

III

La realidad de los estados internos es el punto de partida seguro de todo conocimiento.

Percatarse, presencia-para-mí de un estado, conciencia de él, son lo mismo; la observación interior no es más que percepción interna elevada por el interés a la atención, es decir, dotada de una conciencia intensificada. La realidad del curso temporal se hace patente por este su carácter, que Kant pasó por alto: el presente se distingue, como tiempo lleno, del pasado y el futuro, y se halla en avance. Derivar un mundo exterior, rebasar el horizonte de la conciencia, es la cuestión que se viene planteando desde Descartes. Sólo es soluble en el sentido de que podemos mostrar qué entendemos por un “mismo” y un “otro”, cómo llegamos a la distinción entre nosotros mismos y lo otro, a lo que se debe el sentido con que hablamos de mundo exterior. No nos conducen a esto procesos mentales; la experiencia del impedimento de la intención, la presión del mundo exterior, por tanto, la relación de impulsión y resistencia, tienen como consecuencia la separación de una vida propia y un mundo exterior. Las inducciones que se realizan sobre esta base confirman ese supuesto por la concordancia de sus resultados.

El concepto de causalidad surge precisamente de esas experiencias.

Esos objetos exteriores son para nosotros signos de una multiplicidad de agentes independientes de nosotros. Entre esos objetos exteriores se distinguen aquellos en los que nos vemos obligados a poner una interioridad; esto se hace mediante el proceso de la

“reproducción” o “comprensión”. La experiencia interna y la comprensión constituyen los dos procesos capitales en que se nos dan el mundo espiritual y el histórico.

Reproducir es revivir. La comprensión técnica es exégesis o interpretación.

IV

La autognosis muestra, además, ahora, cómo se fundan en estos datos el conocimiento de la realidad, la valoración y la fijación de fines.

1

El conocimiento de la realidad se eleva a la autognosis en la teoría del conocimiento, la lógica y la metodología. El juicio encierra siempre, implícitamente, enunciados sobre la realidad, ya de por sí o en virtud de su conexión.

El pensamiento discursivo descansa en operaciones lógicas elementales, como comparar, “encontrar igual” *(Gleichfinden)*, etc....

De ellas se originan, por abstracción, las categorías formales.

Pero ya en el juicio hay algo que excede de las relaciones formales. Las igualdades resultan de estas relaciones formales, pero la forma predicativa, en sentido riguroso, tiene su origen en la experiencia de la conexión y expresa una copertenencia entre un concepto y una imagen-sujeto que está tomada de la proyección del yo propio en el objeto y del 258

encontrar después la conexión así interpolada. El juzgar es afín al comprender. Tampoco los demás procesos lógicos pueden considerarse como operaciones aisladas; no son sino partes en el proceso cognoscitivo, tienen siempre como supuesto la totalidad de este proceso, tal como se refiere a la totalidad de la realidad perceptiva. De aquí se desprenden los supuestos en que se fundan el silogismo y la inducción. Así se explica la relación de toda clasificación y de todo método comparado con la totalidad.

Con esto tenemos la relatividad de toda concepción, la exigencia de supuestos absolutos, del espacio absoluto, de un valor absoluto.

2

También existe una teoría del conocimiento, lógica y metodología de las determinaciones de valor.

El sentimiento es la función en que aparecen los valores.

3

Igualmente, teoría del conocimiento, lógica y metodología de las normas y de las acciones con arreglo a fin.

4. Consecuencia general

1. En todas estas formas está contenido un pensamiento, y éste aspira en todas ellas a una fijeza determinada por la naturaleza del objeto.

2. Así tenemos un medio para separar lo que es común a todos los procesos de pensamiento, la condición del logismo en el conocimiento de la realidad que está contenida en la conciencia. Comparar, separar y unir, y cuando se da una conexión, agrupar puntos de partida o terminales iguales (enlazar), por tanto, el pensamiento relacionante (inferior, etc.), prescindir, subrayar; éstas son operaciones lógicas primarias.

3. Tanto las operaciones lógicas primarias como las que proceden de la naturaleza del objeto guardan ya una relación con el todo de la conexión adquirida, en virtud del percatarnos de esa conexión, etc.

4. Así se hace comprensible, mediante este método de comparación, la articulación del pensar en su estructura genética.

También se infiere de esta comparación que el principio de razón suficiente no es una ley del pensamiento (véase *Introducción a las ciencias del espíritu*, p. 367.). *En cambio, la ley de la identidad recibe así una formulación general*.

CONEXIÓN INTERNA EN LA QUE PUDIERAN AUNARSE ESTAS DETERMINACIONES

2

CONCEPTUALES

259

El arte, el mito y la religión constituyen las primeras formas con las que la vida cobra representación. Toda representación es objetivación, elevación a representabilidad o figurabilidad o inteligibilidad.

La poesía, la religiosidad, la formación de mitos y la metafísica constituyen un solo lenguaje simbólico. Todas las manifestaciones se hallan vinculadas en este terreno por los principios de homogeneidad y continuidad. Y el desarrollo comienza en todos estos dominios en una multiplicidad inagotable de dioses particulares, dioses momentáneos, cánticos, lugares de culto, héroes.

Para la designación de la articulación se constituyen, como si dijéramos, formas de este lenguaje mítico. Tenemos así amor, generación, prole, familia, guerra, paz, república de dioses.

También entran los cantos en esta articulación sintáctica de las epopeyas.

CONOCIMIENTO DE LA NATURALEZA Y SUS LÍMITES

Los objetos naturales se nos dan en cualidades de muy diversa procedencia. El recurso de la concepción mecánica del mundo consiste en ponerlas a un mismo nivel.

Sigwart, resolución en puras relaciones entre elementos reales. Tales relaciones son siempre, según Kant, reglas de enlace de representaciones (Windelband, 136).

Por lo tanto, siempre conocimiento mediante conceptos interpolados, que contienen una interpretación constructiva.

L

3

AS CIENCIAS DEL ESPÍRITU

La conexión de las ciencias del espíritu tiene como fundamento la percepción interna y la comprensión. La interpretación es la elevación técnica del comprender a validez universal. La articulación natural de la humanidad y su desarrollo en el curso histórico y en la sociedad constituye el armazón descriptivo; la psicología es el fundamento de las ciencias del espíritu. El análisis de la realidad social e histórica se lleva a cabo mediante la particularización de los diversos sistemas de fines que cooperan en ella. Las ciencias se dividen en ciencias de los sistemas culturales y de la organización exterior de la sociedad.

La economía, el derecho, el arte, la religión, constituyen tales sistemas culturales, la organización exterior abarca la familia, etc. Sólo en la medida en que [avanza] el análisis de estos nexos finales, etc., constituye su conexión la ciencia de la sociedad. No existe ninguna filosofía de la historia, sino, etc. A estas ciencias particulares pertenecen la poética y la pedagogía. La poética, fundada en la descripción y análisis de la fantasía poética. Testimonios de los poetas, historicidad de la técnica. La misma distinción en la pedagogía. No existe ningún sistema pedagógico absoluto; concepción histórica.

El análisis de la realidad histórico-social se lleva a cabo mediante la separación de los sistemas de fines contenidos en ella. Así tenemos que las ciencias sistemáticas del espíritu se dividen en ciencias de los sistemas culturales y de las organizaciones exteriores. No 260

existen disciplinas filosóficas especiales de la ética, estética, etc. En cada una de ellas se entrelazan los métodos histórico, comparado y analítico. Se han hecho desarrollos especiales de la poética y de la pedagogía. La poética la funda [Dilthey] en la descripción y análisis de la fantasía poética (testimonios de los poetas, teoría de la influencia de los sentimientos en la formación de las imágenes) y de la impresión estética. De aquí resultan principios y normas de validez universal, pero la técnica poética misma se

halla condicionada históricamente. Tampoco existe ninguna ciencia pedagógica universalmente válida. Se pueden desarrollar procesos elementales pedagógicos y reglas de validez universal, pero una conexión que pudiera regular la vida se halla siempre históricamente condicionada.

* La autognosis histórica confirma en cierto sentido el análisis de Kant. También éste había distinguido tres modos diferentes de actitud; a ellos correspondían, según él, los aspectos de la realidad. El mecanicismo encuentra sus límites en la teleología; ésta, a su vez, tiene que reconocer, fuera de ella, a la voluntad moral. A esto corresponden las tres actitudes posibles de la conciencia como representación, sentimiento y voluntad, y a éstas las tres formas fundamentales de los sistemas.

Este punto de vista kantiano está determinado por su separación entre las tres facultades. 4

261

262

1 Al margen escribió Dilthey: “Percatación *(Innewerden)* difícilmente comprobable. Las conexiones que ahí se dan actúan primeramente sólo en una oscura percatación. De su oscura profundidad surgen todos los conceptos de conexiones con los que captamos conceptualmente el mundo”.

2 Estos fragmentos trataban de completar la “Sinopsis de mi sistema”, y por eso los colocamos a continuación, no obstante su excesivo carácter esquemático. [T.]

3 Sería conveniente repasar la “Conexión de la introducción a las ciencias del espíritu” que va como apéndice a *Introducción a las ciencias del espíritu*. [T.]

* Este fragmento es una anotación marginal de Dilthey en una de las hojas correspondientes a “Las concepciones del mundo y la conciencia histórica”. La destacamos nosotros en gracia a su importancia. [T.]

4 Para rematar la visión del sistema de Dilthey hay que acudir al *Sueño* (*Introducción a las ciencias del espíritu*, 2ª ed., pp. XV ss.). [T.]

LAS TRES ÉPOCAS DE LA ESTÉTICA MODERNA Y LA TAREA QUE HOY LE INCUMBE

(1892)

¡Ojalá pudiéramos renunciar a la exigencia de belleza

reemplazándola por completo con la exigencia de verdad!

SCHILLER

ENTRE las tareas más vivas de la filosofía actual se halla la de restablecer, mediante el desarrollo del pensamiento estético, la relación natural entre el arte, la crítica y el público discutidor. Siempre ha sido difícil establecer esta relación, debido a la índole de los hombres y del asunto. Sabido es cuánto trabajo y atención le dedicaron Goethe y Schiller. En la actualidad, esa relación es especialmente deficiente. El artista creador es muy susceptible ante la crítica, que parece penetrar como un poder extraño en el organismo de su obra, fabricada con tanto amor. Además, la estética se le presenta revestida con las especulaciones abstractas acerca de lo bello que han dominado durante tanto tiempo en las cátedras. En los días de Boileau, de Lessing o de Guillermo Schlegel, la crítica disponía de un patrón seguro con la estética imperante, mientras que en la actualidad tiene que abordar las nuevas tareas valiéndose de sus propios medios y con la reflexión estética momentánea que va de caso en caso. En el público no se va formando ninguna opinión que empuje, por decirlo así, y sostenga al artista que persigue metas superiores. Falta, pues, la circulación viva entre el

pensamiento estético y la educación estética dentro de los círculos directivos de nuestra sociedad.

Si los artistas, los estéticos, los críticos y el público han de influirse mutuamente y aprender unos de otros, será menester que la estética arranque de la comprensión sin prejuicios del gran movimiento artístico en que vivimos hoy día. Y tampoco manifestaciones artísticas aisladas, un poco inquietantes, deben ofuscar la comprensión de la legitimidad de este nuevo movimiento.

Los comienzos de este movimiento llegan muy atrás. Pero me parece que la generación que recibió todavía las influencias de la Revolución de julio se emancipó por primera vez de un modo total del clasicismo y del romanticismo. Entonces, lo mismo que en 1848, se pudieron percibir con claridad los pasos de las columnas que marchaban a transformar la sociedad europea según los principios de la cismundanidad y de la condicionalidad terrestre de la vida espiritual. Tembló el suelo de la vieja Europa. Se disolvió la visión de la vida que se había desarrollado desde el siglo XV y cuya expresión había incumbido al arte, desde Leonardo y Shakespeare hasta Goethe. Comenzó a surgir un nuevo horizonte de oscuras e inmensas proporciones. Del sentimiento de esta situación de Europa han nacido una literatura y un arte nuevos. Testimonios del vigor del nuevo temple vital que hace eclosión. Trataré de perfilar sus tendencias con tres proposiciones.

En primer lugar esta literatura pretende dar expresión al sentimiento abrumador de que los órdenes de vida de la sociedad han caducado, son quebradizos e insostenibles.

Pared por medio con el socialismo, habita en París la nueva literatura. Los escritores 265

describen y, al describir, disuelven. Se complacen en la civilización nauseabunda y, al mismo tiempo, la odian. Se embriagan con ella pero su mano señala la enfermedad y la muerte. Mas no se puede disolver sino siendo verdadero, hondo y preciso en la representación de la realidad. En segundo lugar, la poesía y el arte nuevos pretenden ser naturalistas. Desean hacernos ver lo real tal como es y analizarlo. Quisieran ser la anatomía y la fisiología de una determinada porción de la realidad y someter a su

escalpelo todo aquello que humana y socialmente vive, respira y late en torno nuestro, lo que cada uno experimenta en su propia vida y en su propia alma, mientras no ha llegado todavía a la mesa de disección de la ciencia. Prefiere, por lo tanto, la profundidad psicológica a la acción. Desea conocer. Y a tenor de las ideas dominantes en París, capital de este movimiento, lo mismo en un Balzac, en un Taine que en un Zola, la dirección literaria más fuerte se empeña sobre todo en hacernos ver, claramente, lo fisiológico y hasta lo bestial de la naturaleza humana: los instintos irreprimibles a los que el intelecto no hace sino señalar el camino.

Las mismas fuerzas del presente se hacen valer también en el carácter artístico de los poetas, pintores y músicos modernos. También estas propiedades del arte y la literatura nuevos se acentúan desde los años treinta. Trato de expresarlas en una tercera proposición. El rasgo fundamental del nuevo arte consiste en basar de un modo firme y macizo todo arte en la realidad y en la naturaleza del medio especial en que trabaja.

Balzac pretendía ofrecer metódicamente, en un ciclo conexo de novelas, la fisiología de la sociedad francesa de entonces: lo que le ocupa preferentemente son la conexión de las pasiones humanas con el suelo social de donde emergen y la condicionalidad patológica de las personas en las que surgen estas pasiones. Le siguió la comedia francesa de costumbres. Richard Wagner retornó a la base elemental de la música; por eso era para él expresión del sentimiento, lo mismo que el lenguaje y la mímica; pretendía elevar esta expresión, que comparte con el habla el ritmo y la cadencia, a la representación ideal de la melodía. De su concepción de la música se produjo en él su unión íntima con la poesía y la mímica en la obra “total” de la ópera, pero al mismo tiempo un ímpetu poderoso, una fuerza potenciada de lo musical. Semper, compañero de Richard Wagner durante el florecimiento artístico de Dresde y también en los días sangrientos de mayo de 1849, ha pretendido asimismo renovar de abajo arriba la arquitectura, tanto mediante consideraciones teóricas como por la creación, basándose en sus fuerzas impulsivas vivas. Con mayor consecuencia y hondura que nadie hasta entonces conoció y utilizó la condicionalidad que se debe al material, el origen de su lenguaje de formas en la obra del artesano, en el trabajo textil, en el del alfarero, en el del metalúrgico, el carpintero y el maestro cantero. Y consiguió también una

obra de arte “total” en la que las masas arquitectónicas se hallan animadas por el ornamento, el color y un tropel de esculturas policromadas. Si vio en el Renacimiento la verdadera continuidad de la arquitectura romana y la base de la actual, sin embargo, para él el arte renacentista “apenas si ha llegado a la mitad de su línea de desarrollo, en la que ha sido alcanzada, gracias al disfavor del espíritu moderno, por su hermana macroscópica en el arte, la música, que la ha dejado tristemente rezagada”. 1 De este modo, basándose en las pocas obras artísticas 266

“totales” del románico, del gótico y del Renacimiento ha deducido Semper la meta genuina de las artes que operan dentro del espacio y de lo visible y un ideal más pleno para sus realizaciones. Lo que todavía se conserva de tales obras artísticas “totales” es, en parte, incompleto, en parte ha sido disgregado, desteñido y cambiado más tarde por el gusto que aisló la obra de arte para extremarla. Pero Semper comprendió que el estilo surgió casi siempre de este arte unitario de la articulación y animación de un espacio y que también en la actualidad debe surgir de él.

Hoy estamos en medio del movimiento que surgió por entonces. Los principios del nuevo estilo muestran su vigor por el hecho de que también las direcciones contrarias se hallan condicionadas, a pesar suyo, por ellos. Por eso, hasta un clásico como Gottfried Keller en sus *Gentes de Seldwyla* ha descrito con un realismo compacto el suelo social de donde emergen sus figuras, sus pasiones y destinos. Nuestra época no conoce esos ideales fuera del tiempo y del espacio como Ifigenia, Wilhelm y Lotario. La pintura se ha refugiado en el color como el medio en que radica su fuerza “impresionante” elemental.

Se afana en prescindir de todos los esquemas tradicionales de la contemplación y el trazado y trata de mirar al mundo con ojos nuevos. Por todas partes se sacrifica la elevación natural de lo bello ideal sobre lo real corriente, el perfil neto y riguroso de las formas tradicionales a la necesidad de una realidad sin mutilaciones y de la veracidad. Lo más grande de nuestra época lo representa esta visión de la realidad, este pretender verla, por lo menos, este afán de someterla, con los sentidos despiertos, todo nuestro pensamiento, toda nuestra educación y nuestra acción, y de trasladar sus leyes a los deseos y a los ideales del corazón. También

Donatello, Verrocchio, Massaccio, los viejos artistas flamencos y alemanes, los creadores del viejo teatro inglés, sobre todo Marlowe, pretendían captar la realidad con ojos nuevos. Partiendo de este impulso crearon un nuevo gran estilo de la sociedad europea. Pero su época ha pasado. Vivimos hoy en una crisis semejante. Ahora que, a cada nueva época de arte humano, las tareas se hacen más difíciles. El ángulo de visión desde el que mira un artista de los siglos XV y XVI a la realidad humana son las fuerzas individuales, el destino suyo radicado en su carácter, los contrastes y relaciones entre ellas, su relación con una conexión superior. En la actualidad, el arte quisiera hacernos ver las relaciones reales en que se hallan los hombres entre sí y con la naturaleza, el orden de la realidad a cuyas leyes estamos sometidos. Esto fermenta ya en esa aplicación de las leyes biológicas de la herencia con que tropezamos en George Sand, en la predilección por los estados psíquicos anormales y los complejos psíquicos que podemos observar en Balzac y Musset, y también en esa derivación de los caracteres y las pasiones partiendo de las condiciones sociales. Como se ve, una tarea enorme.

Cierto que también por las vías acostumbradas se obtienen resultados apreciables, como lo muestran Cornelius, Anselmo Feuerbach, Gottfried Keller, los neogóticos en la arquitectura y algunos músicos de nota. A este respecto, el sentido y el estudio históricos facilitan el goce, la utilización y la evocación de las grandes formas del pasado. Pero nuestro corazón marcha por el osado camino de los que, en medio de una conmoción de la sociedad humana y de todos sus conceptos como no se ha visto desde los días del 267

derrumbamiento del mundo greco-romano, pretenden leer en el alma de esta sociedad y decirnos algo de la palabra libertadora que ella ansía. De ellos esperamos un nuevo lenguaje de formas artísticas que sea adecuado para nosotros. Y con tanta mayor confianza les seguiremos cuanto con más seguridad dominen las viejas formas, cuanto con más desembarazo aprovechen lo eficaz y todavía viable que hay en ellas y cuanto más eviten el peligro de descender de las fuerzas efectivas elementales de su arte a lo sensual y brutal íntimo, al parecido chillón de la copia con el original.

Para que la estética se ponga en una relación sana con estos vivos afanes artísticos del presente no es menester, en modo alguno, de una nueva creación de la ciencia estética. Estos movimientos artísticos tuvieron que buscar ya de por sí la luz acerca de la verdadera naturaleza y de los medios propios de cada una de las artes. Tuvieron que crearse principios estéticos. No hay que buscar la estética de nuestro siglo en los compendios y en los voluminosos manuales. Lo mismo que en otro tiempo Leonardo y Durero reflexionaron y escribieron sobre su arte, y Lessing, Schiller y Goethe crearon una nueva técnica del drama y de la épica aliando el razonamiento teórico con el ejercicio artístico, así también en nuestros días Semper, Schumann, Richard Wagner, los modernos poetas franceses y alemanes, entre éstos Otto Ludwig, el profundo explorador de la nueva dirección, lo mismo que Hebbel, y entre los franceses la nueva generación de poetas a partir de los Goncourt, han combinado la especulación estética con la creación artística. Por otra parte, la antropología y la historia del arte, con su estudio comparado de las formas y sus evoluciones, nos enseñan a elevarnos por encima de todo gusto limitado de época y a recurrir a la naturaleza misma del arte. Nos proporcionan los medios para abordar de cara las cuestiones y las realidades estéticas con un espíritu científico sin prejuicios que no se deja alterar por la estética metafísica tradicional.

Vamos a exponer, en primer lugar, examinándolos en su alcance, los medios y los métodos que el trabajo de los dos últimos siglos ponen a disposición de los estéticos del presente.

I. LOS TRES MÉTODOS DE LA ESTÉTICA CONOCIDOS HASTA AHORA

El desarrollo de la ciencia estética entre los pueblos modernos es similar al que han experimentado la ciencia jurídica, la teología y la moral. La afinidad de su historia se debe a que cada una de estas ciencias conoce de un determinado círculo de la cultura y pretende derivar de este conocimiento los principios de su desarrollo.

Las ciencias comenzaron entre nosotros con la renovación y el libre desarrollo genial de lo encontrado por los antiguos. No poseemos todavía ninguna exposición de la tan notable estética del Renacimiento. La historia de la estética, hasta los días de Stein, se ha deslizado por la cómoda vía real

de los grandes sistemas. No se ha investigado todavía en qué medida esa gran época creadora del arte que va del Renacimiento a mediados del siglo XVII ha sido acompañada e influida por el pensamiento estético. Este pensamiento estético fue, también, al principio, renacimiento, pero no se comentaba sólo la *Poética* de Aristóteles sino que se leía también lo conservado de sus sucesores. Esta literatura 268

estética, posterior, representada por Cicerón, Horacio, Plutarco, Plotino, Filostrato, Calistrato, el Pseudo-Longino, contiene inspiraciones y principios estéticos que están más cerca del siglo XVI que Aristóteles. Sobre todo, hacía más hincapié en la imaginación, que produce libremente lo extraordinario. Los contemporáneos de la escuela de Pérgamo o de la vida artística romana tenían que poseer una visión estética diferente que los contemporáneos de Fidias y Policleto. Acentúan lo sublime, lo pintoresco, la expresión individual y movida, a veces hasta en el tratamiento pictórico de los ojos. Elevan al horizonte de la visión estética a la fantasía, que, según la idea del genial esteta Plotino, prolonga la actividad creadora de la naturaleza. Pero lo mismo que en el arte, en la reflexión estética el poderoso sentimiento vital de los hombres del XVI, su ingenua alegría por lo monstruoso y por lo cómico barroco se alía al sentido de las formas y de las reglas del mundo antiguo. En la poética, el eslabón entre la tradición estética de los antiguos y el espíritu del siglo lo constituye la literatura retórica de la época imperial romana. La influyente *Poética* de Escalígero (1561) ha sacado menos de Aristóteles y de Horacio que de Hermógenes, Alejandro, Menandro y Diomedes, y no era Homero su ideal sino Virgilio.

El sistema natural de leyes estéticas y los métodos estéticos del siglo XVII

En la segunda mitad del siglo XVII tiene lugar un gran cambio en el arte y en la estética.

En la vida política de los estados absolutos en auge, en Francia sobre todo, triunfa lo uniforme, lo racional, la máquina del arte financiero y administrativo. En las costumbres cortesanas mantiene su dominio, hasta por encima de ardientes pasiones, la forma regular y el señorío del intelecto configura la conducta externa de la personalidad distinguida. Así tuvo el arte ante sí otros tipos de hombres, otros ideales. Por el mismo tiempo, y no sin relación con esto, comenzó su marcha victoriosa la abstracción y la

deducción matemática y estableció la ciencia de la naturaleza en Europa. De este modo surgió, junto al derecho natural y a la teología natural que culminó en el deísmo, el sistema natural de la estética. Francia fue su cuna. Allí nació cuando la poética de Ronsard cedió su puesto a la de Boileau y D'Aubignac. Enrique von Stein ha mostrado cómo la nueva estética, en relación con Descartes y el desarrollo de su racionalismo filosófico, se extendió y cobró influencia, precisamente en Port-Royal. Pero Stein no ha abordado realmente la tarea que viene en seguida. Había que mostrar cómo después de diversos predecesores, entre los que fue Kepler el que llegó más lejos, esta estética racional alcanzó primeramente con Leibniz y su escuela el punto cimero de la investigación fecunda. Su influencia dominante desciende hasta Baumgarten, Meier, Eulero, Sulzer, Mendelssohn y Lessing.

Los recursos de que se vale esta época de la estética racional, la más sólida teóricamente, los encontramos en Leibniz, en su profunda intuición acerca de la relación recíproca entre las funciones principales de la vida psíquica y en su hipótesis genial sobre las relaciones causales del acontecer espiritual.

Esa intuición la comparte con otros filósofos del XVII. Dice Spinoza: *voluntas et intelectus unum et idem sunt.* De aquí deriva Leibniz una relación más rigurosa entre fuerza, impulso y representación. Las "representaciones" son acciones internas que transcurren en la unidad monádica del alma y proceden de que el alma es fuerza, y los

"conatos" contenidos en esta fuerza para pasar de un estado a otro son "apeticiones", por lo tanto, procesos volitivos (Erd. 464, 714). Se podría decir que Leibniz ha expresado con justeza la vida anímica según su carácter creador y espontáneo, que también es propio del arte. Sólo que el alcance de esta profunda idea psicológica fue aminorado por su enlace con los cuentos metafísicos de las mónadas. A tenor con esto, no deriva la representación del universo en el representar de las interacciones reales entre la unidad psíquica y los objetos sino de la pura conexión ideal de la totalidad cósmica y de la limitación de la unidad anímica supuesta por ella. Con esto se elimina la consideración causal para la explicación de la aparición de imágenes estéticas. Y cuando en la estética que sigue le

rectifican mentes de rango inferior, se perdió mucho de la energía genial con que había afirmado Leibniz la armonía del universo y había hecho valer así el punto de vista estético.

El otro recurso de Leibniz lo tenemos en la doctrina de las representaciones pequeñas u oscuras. Cicerón había recogido esta doctrina, que él necesitaba para fundamentar la de las ideas innatas, de trabajos filosóficos de la época, especialmente estoicos. Escritores del siglo XVII la habían utilizado para resolver otros problemas, así, por ejemplo, Montaigne para ofrecernos la explicación de nuestra decisión entre motivos de intensidad pareja. Leibniz completó el análisis que hizo Locke de la inteligencia en sus elementos, a saber, sensaciones y representaciones consiguientes, mediante esta hipótesis, para la cual le había preparado la genial explicación de Locke acerca de la percepción por la cooperación de juicios imperceptibles, casi inconscientes (II, 9). Por primera vez fue posible una explicación real de los fenómenos psíquicos más importantes. Y también se podía crear ahora una estética racional mediante el enlace de aquella intuición de Leibniz con esta hipótesis.

En su ensayo sobre la música (terminado en 1618) Descartes había ofrecido ya el principio de semejante estética racional. Permitía retroceder de las reglas de la poética a las relaciones estéticas más elementales. El agrado unido a la percepción sensible surge, según este principio, de la ligereza en la discriminación y enlace de las impresiones y, de este modo, el motivo de nuestro placer estético en las impresiones sensibles se halla en lo racional o lógico (Descartes, V, 446).

Este principio cobra con Leibniz su formulabilidad psicológica. Coincide con los clasicistas franceses, en primer término, porque el carácter lógico de la forma poética, es decir, la unidad en la multiplicidad, constituye para él la razón de su agrado estético. Y, en el capítulo acerca de las representaciones pequeñas, imperceptibles u oscuras (E. 197, V), reduce el gusto a este carácter racional. Por medio de su hipótesis deriva también el agrado sensible de una escondida racionalidad de la percepción sensible. Nos ofrece la fundamentación estética más honda en el pequeño ensayo “acerca de la felicidad”, en el que me apoyo ahora (E. 671-673). Fuerza, perfección, orden y belleza “se hallan 270

entrelazados”. “Cuanto mayor es la fuerza tanto más elevado y libre es el ser.” “Toda elevación del ser la denomino perfección.” “Cuanto más grande la fuerza tanto más se muestra *mucho de uno y en uno*, ya que una sola cosa rige muchas fuera de sí misma y las prefigura en sí.” Tratemos de expresarnos con más libertad a nuestra manera. La ocupación de la fuerza anímica unitaria es siempre la reunión de muchos en uno y la fuerza anímica goza del grado de su propia perfección cuando somete lo múltiple a su unidad. Prosigamos con las expresiones de Leibniz. El grado de esta “unidad” se manifiesta como “concordancia”, como “orden”. “Del orden procede toda belleza y la belleza provoca amor.” Volvemos a interpretar. La alegría por la belleza es, por lo tanto, la consecuencia consciente de la ocupación reforzada de la fuerza psíquica, según la ley que le es inherente, para provocar la unidad de lo mucho. Así ocurre que “la belleza de otro hombre, también la de un animal, y hasta la de una criatura, un cuadro, una obra de arte inanimados”, al “imprimirse su imagen en nosotros”, nos “promueve y despierta”

una existencia perfecta superior y la alegría correspondiente. Entonces “siente nuestro ánimo” una perfección que el entendimiento no entiende todavía y que, sin embargo, es completamente conforme al entendimiento.

En este punto se explica, según Leibniz, la impresión estética que produce la música y esta explicación suya, que fue desarrollada por Eulero, constituía al mismo tiempo la prueba de toda la estética racional. “Todo lo que resuena tiene en sí una oscilación o movimiento de vaivén. Todo lo que resuena tiene percusiones invisibles. Cuando éstas no marchan confusamente sino en orden y coinciden con un cierto cambio, resultan agradables.” Esto lo aclara Leibniz con la impresión estética que produce el ritmo, el movimiento regular de la danza, la sucesión regular de sílabas largas y breves, la concordancia de las rimas. El principio del agrado es, en estos casos, el mismo. “A los movimientos según medida y orden les proviene su agrado del orden; porque todo orden conviene al ánimo.” Apliquemos este principio a la música. “Un orden regular, aunque invisible, se encuentra también en las percusiones o movimientos, producidos con arreglo al arte, de las arpas, flautas o campanas vibrantes u oscilantes y del aire mismo, que es puesto en vibración regular y provoca en nosotros, a través del oído, un eco concorde con arreglo al cual se mueven también

nuestros espíritus vitales. Por eso es la música tan propia para mover los espíritus vitales.” 2 En el mismo principio descansa también, dentro del sentido de la vista, el agrado que producen las proporciones.

Así se explica también la creación artística. “Toda alma conoce lo infinito, el todo, pero oscuramente. Así como cuando me paseo a orillas del mar y oigo su sordo rumor, percibo el ruido singular de cada onda de que se compone el rumor total, sin distinguir, sin embargo, un ruido de otro, así también nuestras percepciones oscuras son el resultado de las impresiones que el universo entero hace en nosotros.” 3 Estas representaciones oscuras y sus enlaces se expresan también en sentimientos y así nace de ellas el gusto.

De este modo se explica para él, en primer lugar, la alegría por la belleza objetiva o armonía del universo: lo bello natural. Vemos cómo dominaba en el espíritu de Leibniz un temple estético del ánimo. “La belleza de la naturaleza es tan grande y su contemplación proporciona tal dulzura y la luz y el buen ánimo que produce en nosotros 271

tiene ventajas tan excelentes que, una vez que los hemos degustado, apreciamos en poco todos los demás goces.” 4 Cuando una complexión afectiva de este tipo actúa como impulso en el alma surge una plasmación arquitectónica en las mónadas vigorosas. Este rasgo de nuestra alma, consistente en plasmar arquitectónicamente, se nota ya en los sueños, en los que inventamos sin esfuerzo un propósito, cosas que nos dieron mucho que pensar estando despiertos. El mismo rasgo actúa en las acciones volitivas. 5 Y así, junto a la facultad de abarcar la armonía del universo mediante la unidad arquitectónica del pensamiento, surge esa otra facultad que consiste en imitar un objeto mediante ensayos arquitectónicos y en crear un objeto a la semejanza de Dios. 6

El mismo Leibniz no nos ha ofrecido ninguna aplicación más precisa de sus principios a cada uno de los problemas estéticos. Aunque en diversos pasajes se muestra vivamente interesado por la tendencia artística francesa de aquellos días no interviene, sin embargo, en los debates sobre poética. Y sus manifestaciones acerca de la armonía musical y la proporción en las imágenes ópticas no son más que fórmulas. Tampoco en este punto este genio tan inventivo ha encontrado más que un instrumento para la solución de problemas, como si dijéramos una clave, mientras que ha abandonado a

los sucesores cada solución particular. Precisamente esta actitud suya suponía un poderoso impulso para el trabajo de sus discípulos. Cierto que cuando apareció la nueva generación, se desenvolvió al mismo tiempo bajo las influencias de la escuela empírica inglesa.

Sobre la base de los principios de Leibniz, Baumgarten y Meier han creado el primer sistema de estética, con ayuda de la teoría inglesa de los sentimientos. Y, lo que no fue menos importante, partiendo de los principios de Leibniz, pudo ofrecer por su parte Eulero explicaciones especiales de la impresión de la armonía y Hogarth y otros artistas de los efectos de las líneas bellas. Las verdaderas cuestiones estéticas concretas pudieron ser abordadas con una capacidad efectiva. Leonardo Eulero (1707-1783) en su "ensayo de una nueva teoría de la música" parte de que la armonía se puede explicar por la captación acústica de las relaciones de las vibraciones de los sonidos en virtud de un principio metafísico. Este principio reza: "Dos o más sonidos placen cuando se capta una proporción numérica que mantienen las vibraciones que se producen al mismo tiempo; por el contrario, cuando no se siente ningún orden o se interrumpe repentinamente el que se iba a percibir, se produce el sonido desagradable". 7 Hogarth ha hecho preceder a uno de sus grabados del símbolo de la línea serpentina y ha escrito: "La línea de la belleza".

En su *Análisis de la belleza* nos dice cómo la belleza de las líneas consiste "en la propiedad particular de la disposición de las líneas que inducen al ojo a seguirlas placenteramente". Todavía con mayor claridad puede mostrar en el enmarcado el valor de ese recurso de abarcamiento de lo múltiple para la impresión estética. El pintor Richardson en su obra sobre la pintura y la escultura señala con gran delicadeza, a propósito de ciertos cuadros, el efecto producido por la diversidad, el contraste y la unidad. Hemsterhuys en sus epístolas sobre la escultura presenta la reproducción de dos vasos, de los cuales uno produce su efecto ornamental y pintoresco gracias a su unidad, mientras que falla la impresión del otro debido a su abigarrada riqueza. Y Lessing dice 272

una vez en tono completamente leibniziano: "El creador mortal, el poeta, tiene que ser como una veta del creador eterno; tiene que habituarnos a la idea de cómo en él todo se resuelve en el mejor sentido, aunque también

ocurra en los demás”. De esta estética racional sacó la doctrina de la unidad verdadera de la acción dramática.

Valor de la estética racional

La estética racional comprende lo bello como la manifestación de lo lógico en lo sensible y el arte como una actualización sensible de la armónica conexión del mundo. De ésta se percata la intuición sensible del artista de un modo oscuro pero sentimentalmente vivo. Y

como esta conexión es única, las relaciones sensibles que en ella rigen tienen que ser expresables en un solo principio. Esta conexión es expresada por lo bello natural y por lo bello artístico, cada uno en su lenguaje. Así, pues, también la manifestación más libre de la fantasía se halla bajo reglas. Tales reglas constituyen la armonía y la métrica; actúan en el trazado de las líneas, en la construcción de las figuras y en la ornamentación de los arquitectos y de los artistas plásticos; se puede explicar el gusto del poeta como el conjunto de tales reglas. La unidad de la acción y las determinaciones que son su consecuencia gobiernan el drama. Y todas estas reglas se fundan, en último término, en el orden racional del universo.

Esta estética racional es expresión, en primer lugar, de una preciosa tónica de la época. Su historia nos muestra, en un primer gran ejemplo, cómo la actitud de los hombres de una época, que se debe a la constitución de su sociedad, es la que gobierna al mismo tiempo el arte, el gusto y las teorías estéticas de esa época. Así nacen las teorías estéticas junto a las direcciones artísticas y las influyen al mismo tiempo que son influidas por ellas.

Pero esta estética racional contiene, además, un núcleo precioso, cuya validez persiste con independencia de la época del clasicismo. El problema consiste en destacarlo, depurándolo de errores. Existen reglas del arte que derivan de un modo universalmente válido de la naturaleza de la cosa y bastará con desgajarlas de lo que en el gusto es históricamente variable. Pero para esto es menester verificar la difícil transformación de la metafísica estética de Leibniz en una estética psicológica. Una parte de la razón por la cual nos agradan ciertas imágenes perceptivas y las obras de arte reside precisamente en que la acción por la cual unificamos en ellas lo múltiple (acción que podría calificarse de actividad mental) provoca el

efecto estético en la totalidad de nuestra vida anímica. Cierto que ningún estético racional ha formulado con esta generalidad la proposición y el problema que implica. Pero Leibniz, el más profundo de todos ellos, poseía, como vimos, en su sistema el supuesto para una semejante formulación del problema. Y los trabajos particulares de los estéticos influidos por la escuela racional contenían ya ilustraciones de la proposición indicada. Por otra parte, la doctrina leibniziana de la armonía del universo contiene en sí esa otra proposición según la cual existe una conexión metafísica entre la facultad estética y sus objetos exteriores, y Kant la ha desarrollado dentro de ciertos límites. La relación de las actividades de nuestra 273

inteligencia, unificadoras de lo múltiple, con un orden unitario e inteligible de lo real, de lo real sensible, será siempre la condición o, si se quiere, el postulado en cuya virtud, únicamente, podremos comprender la captación estética del mundo. Pero lo cierto es que esta condición de la intuición estética apunta hacia algo insondable, hacia un hontanar de la armonía inaccesible para nuestro pensamiento.

El análisis de la impresión estética y los métodos estéticos en el siglo XVIII
En el curso de la primera mital del siglo XVIII cambian las condiciones en que se hallaban las artes y la reflexión estética. Si la estética del Renacimiento pasó de Italia a Francia, y se fundó en ésta el sistema estético natural y se perfeccionó luego en Alemania, ahora corresponde la cabecera a Inglaterra. También en este caso una transformación del orden social, la que tiene lugar con la Revolución inglesa de 1688, representa la base del nuevo temple vital de los hombres y este temple actúa al mismo tiempo sobre las artes y sobre el pensamiento estético. En este país de la industria, el comercio y la libertad política, los déspotas, príncipes o favoritos, conservados en su forma y movidos por dentro por impulsos principescos y feudales, no ejercían ya aquel poder mágico sobre la voluntad y la imaginación de los hombres; el hombre, formado con independencia, empezó a sentirse a sí mismo; ya el plan educativo de Locke se proponía promover este hombre culto. La poesía formó también, junto a los de las clases aristocráticas, los ideales y tipos de la sociedad burguesa ilustrada. En la república holandesa, cuna de la libertad europea, la pintura del siglo XVII, con Rembrandt sobre todo, había plantado a los hombres en toda su energía vital, con despreocupación del brillo idealizador de las líneas o de

los ademanes y formas estamentales. Los pintores holandeses de género habían mostrado las sencillas situaciones humanas. En Inglaterra, y no sin influencia de la conexión política del país con Holanda, el nuevo espíritu se apodera también de la poesía, que constituye la expresión más clara y eficaz del temple estético de una época y se halla en conexión íntima con la crítica literaria y con la teoría estética. La nueva sociedad inglesa tenía necesidad de un arte que educara para la formación libre y preparara la actitud moral.

Mirando a Londres, Addison nos habla de un modo impresionante de cómo de todos esos que transitan por las calles la mayoría lleva una vida aparente: quisiera convertirlos en gentes de verdad, y esto es lo nuevo que él quiere conseguir, no por medio de la religión sino por la cultura estética y moral. Ambos tipos de cultura son inseparables para la nueva mentalidad. Todavía tuvo lugar una transformación notable. Junto a la poesía, las artes plásticas y la arquitectura habían mantenido su señorío desde los tiempos del Renacimiento. La bella configuración de la personalidad de estos siglos aristocráticos, el XVI y el XVII, nos habla desde las paredes de los museos y de los palacios en la plenitud de las figuras, en la magnificencia de la vida esplendorosa. El poder monárquico se expresa de un modo espléndido y consciente en las masas arquitectónicas, en la articulación poderosa de los palacios, en las líneas fluyentes de su ornamentación y en la plenitud natural, sometida a reglas y formas, de sus jardines. Ahora el arte de la 274

interioridad, accesible a todos en la tranquila recámara, en el clavicordio, se alza con la primacía junto a la poesía, y la ha sostenido hasta nuestros días. Al mismo tiempo, el sentimiento de la naturaleza, patético pero sin forma, cobra la más ancha significación en la economía estética de esta nueva época. Con la captación científica y filosófica de la autonomía de la naturaleza se había llevado a cabo la emancipación del paisaje de las figuras humanas y en la época de Spinoza, Leibniz y Shaftesbury, Claudio de Lorena, Ruysdael y Hobbema han creado la pintura de paisaje independiente. Este sentimiento de la naturaleza se hizo más entrañable y ahondó todavía más en el detalle bajo la influencia de la observación de la naturaleza de un Buffon y de un Linneo. Así tropezamos con él en la poesía del siglo XVIII. El primer gran poeta del sentimiento de la naturaleza, Rousseau, era un botánico apasionado.

Estos cambios del gusto durante el siglo XVIII se acompañan de las discusiones más vivas sobre estética. La crítica de arte aparece como potencia directora primero en las publicaciones periódicas de los ingleses, después en las críticas de exposiciones de Diderot, que circulan manuscritas, y luego en la *Dramaturgia* de Lessing. Gran parte de la enorme masa de papel de las revistas del siglo XVIII está llena de razonamientos estéticos y de crítica artística. La novela burguesa, la comedia de costumbres, la ópera de Gluck y el drama de Lessing y de Schiller nacen al amparo de una vivísima reflexión estética y entre debates de crítica artística.

Los historiadores de la estética no han sabido poner de manifiesto estas relaciones vivas dentro de la plenitud de la literatura estética. Especialmente, los trabajos más meritorios de Zimmermann, Lotze y Hartmann se hallan bajo el signo de la disputa estéril acerca del formalismo de Herbart. Y este formalismo, en todo lo que añadió al análisis de lo bello en sus elementos efectistas y al conocimiento del valor estético de las formas, que se encuentran ya en los autores técnicos, no representa más que una especulación académica sin influjo alguno sobre el arte. Cierto que, gracias a su unilateralidad, era también científicamente estimulante, pero luego de un pasajero alboroto universitario quedó como mero episodio. Con más fuerza todavía se deja sentir otra falla de estos historiadores. Sobrestimaban el valor de las especulaciones estéticas. Sólo en segundo lugar de un modo ocasional tenían en cuenta a los escritores que habían analizado el material sensible y el lenguaje formal de las diversas artes, habían comenzado así a conocer sus leyes de desarrollo. La suerte que cupo a Semper en estas obras históricas es característica de la unilateralidad de estos historiadores de la ciencia estética, ya que en nuestro siglo a nadie debe más ésta que a Semper. Así pues, tras tantos trabajos profundos y sagaces, nos queda todavía la tarea de conocer el desarrollo y el alcance de los dos métodos que han sido añadidos por los siglos XVIII y XIX al sistema estético natural del XVII y que han proporcionado a la estética sus resultados más seguros.

El primero de estos métodos consiste en el análisis de la impresión que provoca el objeto estético en los elementos efectivos que la condicionan.

El método nació de la marcha de la dirección analítica en las ciencias del espíritu, desde Locke y Hume. Se aplicó en Inglaterra y en Escocia, al mismo tiempo, a la moral, a la teología, a la estética y a la economía política. Consiguió su primer y gran triunfo 275

cuando Adam Smith expuso su teoría acerca de los factores de la vida económica y de sus relaciones. En la estética el análisis se preparó con las obras de Hutcheson (1716), quien con su teoría de un sentido estético, demarcó el terreno de la filosofía del arte, planteando su problema. Pero junto a él y junto a Harris (1744) tenemos al francés Batteux (1746). Junto a Burke, 1756, tenemos, con independencia de él, a Mendelssohn, con un estudio sobre las sensaciones (1755) y otro sobre lo sublime y lo ingenuo (escrito ya en 1757). Junto a Young, Webb (1762) y Home (1762 y siguientes) tenemos a Diderot y Lessing. La descripción y el análisis abarcan en las primeras décadas del método analítico desde los análisis psicofísicos elementales de Rameau y de D'Alembert hasta la descripción del genio con Dubos, Young y Wood, y el hallazgo de los principios diferenciales de cada una de las artes por Dubos, Harris, Webb y, finalmente, Lessing, con su *Laocoonte* y su famoso análisis de los efectos trágicos. Dubos, Burke y Home son los principales autores que se hallan sobre la mesa de trabajo de los estéticos alemanes por la década de los ochenta. Se puede medir en cierto grado el progreso extroardinario llevado a cabo gracias a este método leyendo, una junto a otra, una obra que contiene el análisis en sus comienzos y otra que lo contiene en su madurez actual.

Así, para lo primero, los *Elements of criticism* de Home. Comenzó a escribirlos en 1762.

La otra obra sería la *Introducción a la estética*[8] de Fechner. Los ensayos reunidos en esta obra, que en parte habían aparecido con anterioridad, se imprimieron en 1876.

Home escribió en la época culminante del espíritu escocés. Nacido en 1696, vivió larga y felizmente en Edimburgo, capital entonces del movimiento espiritual, como estudiante, como abogado y, finalmente, como juez y como lord Kames. Era amigo de Hume, Adam Smith, Reid y Franklin. Un escritor muy vario, fecundo, inspirado por la energía moral y la orientación práctica

del espíritu escocés y, al mismo tiempo, con una alegría sensual y con una fuerza estética que le son peculiares. Le acompañó el sentido por la belleza hasta que pudo darle abasto en su retiro campestre con construcciones y plantaciones. Su obra capital es un análisis de la belleza y del arte: *Elements of criticism*, 1762. Esta obra fue en su tiempo muy apreciada gracias a la perfección de sus análisis y a la definición de los conceptos estéticos, en lo que superaba a la obra, más genial pero más desordenada, de Burke. Revela una facultad original para sentir con fuerza y justeza las impresiones estéticas y reflexionar sobre ellas. Resplandece por su abundante lectura de poetas y, al mismo tiempo, por el manejo virtuoso del instrumento de la psicología escocesa de entonces. Disponía de un amplio material analítico en las obras de Dubos, Hutcheson, Gerard, Rameau, Hogarth, Harris, Batteux, D'Alembert, Rousseau,

Montesquieu, Diderot; pero también le sirvieron de modelo los análisis de Burke sobre lo sublime y lo bello. Representa, pues, esta obra la investigación analítica sobre lo bello más madura y completa del siglo XVIII. A pesar de algunas deficiencias lógicas y sistemáticas, nos hace comprender por qué Adam Smith consideraba a lord Kames como el maestro del método analítico escocés de entonces. Lessing, Herder, Kant y Schiller lo han utilizado diversamente. Se anticipa a Schiller, pues la obra se halla expresamente dedicada a la educación estética de su pueblo, y a Lessing y a Goethe, pues reconoció la 276

singular grandeza dramática de Shakespeare y puso sus obras como base principal de su análisis.

El análisis de Home se encamina a lo "impresionante" en los objetos estéticos.

Caracteriza tanto los análisis estéticos de esta época como sus análisis morales que se llevaron a cabo, en primer lugar, a propósito del placer estético y del juicio moral, mientras que la psicología no estaba todavía a altura suficiente para abordar la descripción del genio. Encontró Home que el movimiento psíquico de la impresión estética se hallaba vinculado sencillamente, por la naturaleza misma, a una determinada índole del objeto o fenómeno estético. Así surgió, en el curso de estos análisis estéticos, el de los sentimientos como sede peculiar de la captación estética.

La índole de lo estético representó el factor decisivo que operó por entonces en la separación de una facultad afectiva con respecto a la voluntad. Ya Burke había destacado la gran idea de la diferencia total existente entre la actitud estéticamente contemplativa y la volitiva. Esta idea fue interpretada psicológicamente de la manera más sencilla reduciendo el goce estético a sentimientos desinteresados, por lo tanto, a los que no albergan ninguna apetencia. Así se desenvolvió poco a poco la teoría del sentimiento como una provincia autónoma de la vida psíquica, que fue sistematizada luego por Tetens y por Kant. En este punto Home adopta una postura superior. No incurre en el error de aceptar una provincia independiente de la vida afectiva en el reino del alma. Y, sin embargo, ha distinguido agudamente las afecciones que componen el goce estético del objeto —que no desembocan en ninguna apetencia, porque son, por lo tanto, desinteresadas en el sentido kantiano—, de las pasiones, que desembocan en una apetencia y tratan de provocar una acción. Así, un bello edificio o un bello paraje producen una tranquila complacencia, libre de deseos. Pero captamos por completo la índole de la impresión estética cuando distinguimos la afección provocada por la presencia real del objeto de la que provoca su mera presencia ideal. La presencia ideal se comporta con la realidad como la imagen del recuerdo con el objeto que representa. Es más enérgica en la pintura que en las palabras, en la ejecución teatral más que en la pintura, y todo arte descansa en que a esta presencia ideal se alía la misma emoción que a la real, sólo que disminuyendo con la energía de su plasticidad. Este concepto de la presencia ideal, descubierto por Home, representa la raíz de toda la teoría de la

“apariencia” estética. Y la formulación positiva de Home sigue siendo superior a la formulación negativa de ese concepto en la teoría moderna.

Este punto de vista empírico de la descripción y el análisis de impresiones afectivas destaca por primera vez toda la dificultad del problema, de la que no se había dado cuenta el racionalismo. ¿Cómo y en qué medida es posible una validez universal de la impresión estética, una validez universal del gusto y de la ciencia estética? Hume fue el primero en establecer en uno de sus ensayos (I, 663, 1760) el concepto de *standard of taste* para resolver el problema. Este concepto importante lo desenvuelve Home en el último capítulo de su obra.

Existe una ciencia estética que es juez en el campo del gusto. Sus principios se derivan del análisis de la parte afectiva de nuestra naturaleza. Ocupa su lugar junto a los 277

principios morales, afines a ellos y, sin embargo, independientes. La impresión del objeto estético contiene una diversidad de sentimientos que se hallan vinculados a las propiedades y relaciones que se dan en este objeto. La crítica estética es posible con validez universal porque ciertas impresiones estéticas se hallan vinculadas de un modo regular, a tenor de la naturaleza de nuestra alma, con ciertas propiedades de los objetos estéticos. La demostración la tenemos en la coincidencia perfecta del juicio estético entre la gente culta. Descubrir mediante el análisis psicológico estas vinculaciones firmes es tanto como fundar la crítica estética como ciencia.

Semejante enlace regular representa siempre un elemento fijo con el que puede contar la crítica estética. Y de la trabazón de estos elementos firmes procede el *standard of taste*, es decir, el criterio del gusto. Se desarrolla mediante la educación, la reflexión y la experiencia en una minoría selecta. Pero su condición última reside en una simpatía de los hombres entre sí y con las cosas. Todo sujeto que siente estéticamente se halla dominado en este su sentir por lo común de la naturaleza humana. Y los procesos psíquicos o los movimientos corporales que actúan en este sujeto provocan en él cambios que son siempre semejantes a las causas. Una posición forzada, una columna torcida, un movimiento exterior perezoso o rápido, provocan en nosotros cambios internos parecidos. Se observa cómo en toda esta doctrina de la validez universal del gusto se desarrollan las ideas de los romanos, que filosofan a lo estoico, ideas que ya habían influido en el maestro de Home, Shaftesbury.

Pero lo que presta a la obra de Home su valor permanente es que el genial análisis estético descubre un gran número de elementos estéticos, es decir, de relaciones constantes entre objetos e impresiones y las expone de modo muy instructivo. Home se anticipa ampliamente a Fechner, que lo cita, pero que, sin duda, no lo ha utilizado. La coincidencia entre los dos análisis resulta altamente instructiva. El método, que analiza realmente la impresión, ha llegado tanto en Fechner como en Home a descubrir un gran número de tales uniones firmes entre la impresión afectiva y la propiedad

exterior que la provoca. Y Home nos muestra en primer lugar cómo los sentimientos estéticos prenden en las propiedades de cada objeto y, después, cómo de las relaciones de los objetos entre sí nacen otros efectos estéticos.

En los objetos presentes al sentido de la vista notamos una impresión de un carácter dulce y alegre. La designamos como belleza. Es una impresión compuesta. Ya la belleza sensible del objeto visual se compone de las impresiones de color, de la regularidad y simplicidad de la figura y de la uniformidad, proporción y orden interno de sus partes.

Luego prende en la imagen visual una belleza debida a las asociaciones que se le añaden.

En este punto opera especialmente la circunstancia de adecuación a fin, de utilidad en que se encuentra el objeto. La diferencia introducida por Home entre “belleza propia”, que es la que provoca de por sí el objeto bello en la captación sensible, y belleza que nace de las relaciones del objeto que se añaden en el pensamiento, representa uno de sus más bellos descubrimientos analíticos. De diverso modo, tanto Kant como Fechner le han seguido en esta distinción, el último sin tomarla de él. Y ¡qué perspicacia para el detalle! Home experimenta ya con el efecto estético del círculo, del cuadrado, del rombo, 278

del triángulo. Es interesante que también a él el cuadrado le parece más agradable que el rectángulo, mientras que Fechner prefiere éste cuando, siguiendo la regla de oro, los lados más cortos se comportan con los mayores como éstos con la suma de los dos.

Home ha utilizado en este capítulo sobre la belleza especialmente a Hutcheson y a Gerard.

Luego busca Home las propiedades por las que un objeto provoca la impresión de lo

sublime. Y encuentra en lo sublime una unión de la grandeza, que llena por completo nuestro sentido de la vista y nuestra atención, con propiedades de la belleza. Para hacer patente la relación de lo sublime con lo bello se basa en la siguiente experiencia. Cuando abordamos una pequeña colina cónica

abarcamos con la mirada cada una de sus partes y notamos la más ligera desviación de la regularidad y proporción. Suponiendo que la colina se aumentara considerablemente de suerte que su regularidad fuera menos observable para nosotros, nos parecería también menos bella. Pero para la mirada seguirá siendo impresionante porque una ligera sensación de sublimidad entra en lugar de lo que se pierde en belleza. Si, finalmente, la colina se convierte en una alta montaña, el pequeño grado de belleza que todavía resta es absorbido por la sublimidad. Tales proposiciones están escritas en un diálogo tácito con Burke. Con razón Home acentúa frente a él los grados de transición que nos conducen de lo bello a lo sublime, y el carácter positivo de la impresión sublime que se manifiesta en el ensanchamiento y elevación del alma.

Analiza luego bellamente la impresión que provocan las diversas formas de movimiento y de la fuerza que se manifiesta en ellas. Actúa en nosotros en sereno sosiego el puro movimiento, como al contemplar en la callada mañana la ascensión del humo. Por el contrario, tenemos una impresión de vida y energía en esa manifestación de fuerza del surtidor que se eleva, ya que la fuerza está superando constantemente el efecto de la gravedad. Analiza luego el carácter de lo nuevo e inesperado en los objetos y sus efectos infalibles sobre la masa. Analiza, finalmente, la índole de un objeto risible y que implica siempre algo de mezquino, insignificante o grotesco. Es notable con qué libertad sabe reconocer los diversos estados afectivos y estéticos en su valor propio.

Pasa de aquí Home a las relaciones en que se hallan varios objetos y muestra cómo

derivan de su captación otros efectos estéticos (al comienzo del cap. 8, y cap. 3). Con una gran finura estética y sirviéndose de ejemplos destacados, tomados especialmente de Shakespeare, nos muestra los efectos estéticos de la semejanza, del contraste, de la uniformidad y de la multiformidad. Señala también en el sentimiento de lo decente y lo decoroso un efecto que procede de la relación de concordancia entre objetos unidos. Y

persigue también la acción de la relación y de la comparación en la impresión de lo digno y lo ridículo, mezclándose en este último lo risible con la inadecuación. Así ha derivado agudamente, partiendo de la

impresión producida por las relaciones de objetos diferentes, toda una diversidad de sentimientos estéticos. Sin embargo, se deja sentir la ausencia de una base para el análisis estético como la que supone la teoría de la percepción que nosotros conocemos.

279

No voy a seguir a Home en la aplicación de estos resultados a la poesía, la arquitectura y la jardinería, sino que voy a resumir el resultado común de los dos grandes analíticos de los efectos estéticos, Home y Fechner. Los contenidos sensibles provocan, como tales, nuestro agrado. En el grado y el cambio de la ocupación y en las relaciones formales del curso representativo tenemos elementos efectivos de entretenimiento, aburrimiento o de placer de la captación. Si los valores estéticos placenteros se juntan en un todo, se añade a estos elementos un principio de potenciación gracias a las relaciones de sus uniones. La unidad de lo múltiple, la simetría, la proporción, la composición con partes de estructura semejante, y luego, enriquecimiento de la impresión y contraste, son elementos de efecto estético. En este punto se nos presenta la relación de esto exterior con un interior, de la imagen con la vida colocada en ella, del movimiento exterior con el proceso interno provocado por él y que le corresponde: todo lo que Fechner abarca como asociación estética. Así pues, toda impresión estética se muestra compuesta de elementos. En cada una se muestran operantes procesos psíquicos enlazadores. Todos los efectos estéticos se componen de simples.

Juicio sobre el análisis de la impresión estética

Hay un largo camino desde Home hasta el citado libro de Fechner, del que no voy a ocuparme porque es conocido de todos. Entre las dos obras transcurre más de un siglo.

Entretanto, el estudio de las sensaciones y de las percepciones sensibles por los fisiólogos es lo que, sobre todo, ha creado una base mucho más firme para el análisis estético. Se nota, sin embargo, que existen ciertos límites inherentes al método mismo, límites que tampoco Fechner pudo rebasar.

En primer lugar, la estética fundada en el análisis de la impresión se mueve dentro de un círculo vicioso del cual no puede salir. Al tratar de encontrar los factores de lo bello maneja como criterio su fuerza efectiva sobre el sentimiento. Pero no todo efecto afectivo es estético sino que existe una frontera entre los efectos afectivos brutales, que operan por su relación con la persona, y lo que nos impresiona estéticamente. Por lo tanto, el análisis debe presuponer un cierto concepto de lo estéticamente operante. Poco a poco se fueron estableciendo en la estética las determinaciones conceptuales acerca de lo bello, que luego Kant colocó de forma eficaz a la cabeza de su investigación. Separa netamente los efectos sentimentales sensuales, brutales, materiales, del dominio de lo bello, pero Kant no nos ha proporcionado la demostración de estas determinaciones conceptuales ni ha trazado la frontera correctamente. Aquí tenemos, pues, el problema fundamental del análisis estético. Sirviéndose de algún método tendrá que resolver la cuestión de la índole de los efectos estéticos. Ni la estética ni la crítica de arte conocen oficio más importante, más sagrado que mantenerse alertas para señalar y combatir los efectos sensuales y sensibleros de tipo brutal, que actúan por la relación directa con el oyente. Pero el método aislado del análisis de las impresiones afectivas no respalda de modo suficiente a la estética ni a la crítica del arte para que cumplan valientemente con este cometido vigilante.

280

Por otra parte, el desarrollo del método tropieza con una dificultad peculiar en la cosa misma. Esta dificultad nos hace preguntarnos si el método por sí solo podrá llegar a resultados seguros y universales.

Su marcha se halla determinada por el siguiente artificio. Puedo conocer el efecto afectivo de una realidad que opera estéticamente como algo relativamente universal ensayando, diversamente, en mí y en otros, y cambiando las condiciones, según las conocidas reglas de la inducción. De este modo el análisis desemboca en el experimento.

La estética se convierte en una ciencia experimental. Y cuando más cambian las condiciones y se pueda probar el efecto en muchos casos y en muy diferentes personas, sus principios se podrán formular de manera más general y segura. Como este método busca una relación causal entre el

agrado y las propiedades que producen este efecto, puede designarse también como inductivo. La relación causal encontrada podrá ser denominada ley. En la medida en que expresa una regla a la que se hallan sometidos determinados efectos puede denominarse también principio.

Pero este método no puede superar por sí mismo la siguiente dificultad. La impresión estética de una propiedad cualquiera de los objetos sólo puede ser sometida a examen en un determinado círculo de personas y en una época dada. Al aislar experimentalmente un solo elemento efectivo, una línea o figura, una coexistencia o sucesión de tonos, tenemos una experiencia acerca de un hábito adquirido. Esta experiencia la verifico en primer lugar sobre mí mismo. Sobre mí, que soy un hombre educado e históricamente condicionado, opera algo estéticamente en un modo determinado. En esta impresión se contienen las consecuencias de largas experiencias sensibles intelectualizadas. Su original carácter simple no es más que apariencia psicológica. Se halla en relación con las oscuras masas de representaciones, impulsos y sentimientos de la conexión psíquica adquirida; ella es la que la orienta y condiciona; por eso resulta difícil comprobar la causa real aun cuando se manifieste una absoluta uniformidad del efecto afectivo de una realidad cualquiera en todo el ámbito del experimento. Pero completo mi procedimiento; ensayo también la impresión estética de esa realidad sobre otras personas. Aun así el círculo experimental sigue siendo limitado, local y temporalmente. Pues como en nuestra experiencia sensible se contiene una larga habituación intelectual, ésta puede producir, a través de generaciones, juicios del gusto que se presentan como simples e inmediatos. El sentimiento de la forma de la generación de Pericles es del todo diferente que el de la época barroca, y puede ser que sus habituaciones condicionen también el juicio del gusto acerca de líneas sencillas. No sé si esta dificultad podrá ser resuelta nunca. Pero en todo caso lo tendrá que ser mediante el ensanchamiento del horizonte según una consideración de tipo histórico. Porque el análisis no posee en sí mismo medio alguno para apartar en el gusto lo históricamente condicionado de lo universalmente válido. Se nos muestra, pues, así la estética analítica, inductiva y experimental, como limitada y condicionada también en este punto.

Si consideramos ahora los resultados del método veremos surgir una nueva dificultad.

El análisis de la impresión estética llega a un número indeterminado de relaciones regulares entre las realidades impresionantes y las impresiones mismas. A este tenor el 281

efecto de una obra de arte o de un paisaje se presenta como algo extremadamente complejo y compuesto de factores impresionantes muy dispares. Pero el efecto mismo es unitario. La obra de arte no es un montón de propiedades efectivas.

Queda, además, la cuestión de si detrás de cada una de las relaciones “legales” no se escondería una conexión más honda que estaría fundada en esa relación, presupuesta por el análisis, entre la facultad captadora y las propiedades estéticas de lo real, o lo que se llama bello natural. Puede ser que a lo bello le sirva de base una semejante relación legal amplia que se manifieste luego en las relaciones singulares, analíticamente descubiertas, entre las propiedades del objeto estético y las impresiones a ellas vinculadas. Si existiera una relación general semejante también los cambios históricos del gusto pudieran estar en conexión con ella. Así, en todas las épocas se han desarrollado principios especulativos para la explicación de lo bello. Pero en el siglo XVII han empezado a regir por primera vez, como metafísica de lo bello, fórmulas acerca de una escondida racionalidad de lo real que actúa, sin embargo, sobre el sentimiento, fórmulas que también en el siglo XVIII han tenido valimiento. En la época de la “filosofía natural” de Goethe se ha partido de la unidad entre un impulso inconsciente de la naturaleza y que, sin embargo, actúa con arreglo a fin y en sentido organizador y la facultad creadora del artista. Y algunos de los estéticos más geniales, como Goethe mismo, Oersted y Semper, ensayaron con éxito estas ideas en el detalle. A esa unidad se emparienta recientemente otra más fecunda. La belleza, la impresión artística y la creación artística se dan en general por la referencia de las formas que caen dentro de lo sensible a una significación interna que habla por ellas.

Finalmente, mediante el análisis aislado de las impresiones no es posible dar satisfacción a lo que es más importante en toda contemplación artística, algo universalmente humano y que mueve por igual a los artistas y al público. Nos referimos a la cuestión acerca de la función del arte en la economía espiritual de la vida humana. En la medida en que esta cuestión

sea accesible a una solución rigurosa podemos esperarla únicamente de la unión del análisis de las impresiones con la consideración histórico-universal del arte. También encontramos en este terreno un punto en el que fácilmente asoma el círculo vicioso en los esfuerzos del analizador de la impresión. Alguna actitud interna acerca del arte, una idea acerca de su significado íntimo guiará los trabajos del analizador, aunque no posea la conciencia de tales supuestos.

El método histórico y la estética del siglo XIX

Se ha desarrollado un tercer método, apropiado para completar los dos anteriores: el histórico. Se interesa, en primer lugar, por las mentes creadoras y por las obras de arte fecundas. Al emplear la psicología para la interpretación de los hechos da origen también a un análisis, que consiste en desarticular la capacidad estética creadora. He tratado de mostrar la insuficiencia de los métodos experimentales. En este momento, y continuando mis anteriores trabajos sobre la historia literaria y sobre la poética, quisiera añadir cómo de la utilización de este análisis de la facultad estética creadora depende el desarrollo de la estética en el sentido de una ciencia empírica que pueda resolver poco a poco las 282

cuestiones planteadas por la especulación estética y dar satisfacción a las necesidades prácticas del crítico de arte y del público. Los artistas han achacado, erróneamente, a la estética que ésta se propone sobre todo influir en su creación. Para esto somos demasiado modestos y también demasiado conscientes de la susceptibilidad del artista.

Pero el razonamiento estético crea por medio de la ciencia del arte, por medio de la crítica del arte, no suficientemente estimada, y con los debates públicos, el ambiente vivo de participación, estimación del arte y sentimiento de su alta significación de que necesite el artista y que ha de influir considerablemente en la marcha misma de aquél.

Precisamente la estética alemana ha fundamentado y propagado la idea de que al arte corresponde una tarea máxima e inmortal dentro de la humanidad. Ha defendido e interpretado el gran arte genuino frente a los instintos brutales o sensibleros de la masa.

Los comienzos del método histórico coinciden en la estética con las descripciones del genio y de la facultad creadora a mediados del siglo XVIII. Siguieron, pues, al análisis de la impresión estética. Hay dos hechos decisivos. Montesquieu y Dubos mostraron cómo surgen los talentos artísticos de un determinado medio de la sociedad. Al señalar Dubos con profundidad el origen del arte en la necesidad de los hombres por un sentimiento vivo de su existencia se hacía patente la conexión entre los estados sociales y la aparición del arte. Winckelmann aplicó luego, con una fuerza avasalladora, un arte hermenéutico que, adaptándose al objeto, levantó todo un círculo de grandes realizaciones artísticas por encima del horizonte de nuestra visión histórica. De esta suerte reanimó una vieja realidad estética, que fue comprendida en su núcleo, es decir, que no sólo fue expuesta sino también "revivida". Esta operación científica exige un acuerdo íntimo del expositor con su objeto. La reanimación del arte plástico de los griegos llevada a cabo por Winckelmann fue posible gracias a que se había mantenido una relación interna con Platón y, a través de él, con la captación estética del mundo por los griegos. Platón podía servir, por lo tanto, como órgano de la comprensión del arte antiguo. Surgió el concepto del helenismo, que se ha convertido en el punto de arranque de todas nuestras construcciones de la historia del arte y de la teoría del arte. El valor de la plástica griega, algo absoluto; su objeto el ideal como "la naturaleza espiritual trazada meramente en el entendimiento"; ésta, reproducción del contorno de los bellos cuerpos; el contenido específico de este ideal, una noble sencillez y una serena grandeza, tanto en el ademán como en la expresión. A la influencia de Winckelmann se debe que la reflexión estética alemana haya considerado la belleza como la verdadera meta y centro del arte y como suma la representación del ideal. Hasta la referencia de lo bello a una conexión metafísica que rige en la estética especulativa alemana se halla ya germinalmente en el platonismo de Winckelmann. De esta suerte el arte plástico fue comprendido por los alemanes, en primer lugar, ante la realidad del helenismo, como la religión ante la realidad del cristianismo o el derecho ante el derecho civil romano. En oposición con Winckelmann, Herder partió del lenguaje y de la poesía. Su dote genial consistía en percibir el alma que alienta tras el sonido. Así se le reveló lo más elemental y vivo en el campo del arte, la poesía natural. Apoyándose en Winckelmann investigó Lessing la relación de la belleza plástica con las condiciones de la representación en el espacio. En oposición con este arte 283

del espacio, definió la poesía como arte del tiempo y vio su objeto en las acciones.

Completó así el método de Winckelmann al investigar en cada una de las artes la relación de la práctica artística con las condiciones y medios de la representación, derivando de este modo las reglas para los artistas y para el estilo de cada una de las artes. En esta investigación triunfó la maestría de Lessing, que sabe destacar de entre lo dudoso los resultados puros, indiscutibles, y sus reglas cobraron una gran influencia en la vida artística.

Creo que en el desarrollo de la estética alemana que sigue a Winckelmann y a Lessing cooperan cuatro “momentos”: en su enlace descansa el desarrollo gradual del método histórico en la ciencia del arte.

La filosofía trascendental alemana ha restaurado en todos los dominios la importancia de la capacidad humana creadora. Sentimos el gran aliento de una experiencia interna propia sobre los hombres que parte de Kant y anima a todo lo que le rodea. Según Kant el genio es una facultad congénita, creadora, que da las reglas al arte. Según Fichte, convierte el punto de vista trascendental en algo común. Y Schelling destaca en ella lo inconsciente, de donde procede la realidad insondable que hay en sus creaciones. A esto se juntan las precisiones de Solger, Schleiermacher, Hegel y Vischer. Cierto que todos ellos se paran ante el punto decisivo: el análisis psicológico de la creación en un arte determinado.

El segundo “momento” lo tenemos en la relación de esta facultad creadora con los objetos bellos naturales que imita. Esta relación implica uno de los problemas estéticos más hondos. Una solución de principio la ofreció Schelling, siguiendo el espíritu del platonismo, con su doctrina acerca del carácter estético de la conexión cósmica. Pero todos los debates de la escuela hegeliana acerca de esta relación y de la posición de lo bello natural dentro del sistema no condujeron, por encima de una solución de principio altamente problemática, a conocimientos singulares seguros y fecundos. Éstos no podían surgir más que del análisis psicológico del proceso que tiene lugar en cada una de las artes. El tercer “momento” lo tenemos en la relación del efecto artístico con las condiciones y medios de la representación. Esta relación es la que de modo preferente han tratado los artistas que al mismo tiempo eran estéticos. En la investigación de Lessing

se han apoyado trabajos fecundos de pintores, poetas y arquitectos. Y esos trabajos han podido derivar, según la diversidad de las artes, una muy grande diversidad de formas y reglas artísticas.

Pero se presenta un cuarto “momento” que aumenta esta diversidad en términos de ilimitación y parece convertir en algo insoluble la tarea de las reglas. Winckelmann había distinguido etapas regulares de la plástica griega. Para esto utilizó una indicación de Justo Escalígero acerca de las etapas de la poesía griega (*opuse*. 1612, p. 323, *cf.* la *Poética* de Escalígero el Viejo, VI, I, acerca de las épocas de la poesía romana). Schlegel retraspasó la caracterización de las cuatro épocas del arte plástico realizada por Winckelmann a la historia de la poesía griega. Así el arte griego fue el primero en ser abarcado como un organismo que se despliega con arreglo a ley. Al enfrentarse con esto la conciencia moderna surgieron aquellos trabajos que, desde Schiller y Federico Schlegel hasta Hegel, 284

distinguieron y fijaron con profundidad las épocas del arte de la humanidad como posiciones sucesivas de la conciencia artística frente a la realidad. Se penetró por vez primera en la conexión interna mediante la cual el desarrollo de las artes se halla entretejido, por decirlo así, en el curso más amplio de la cultura y de la vida espiritual.

De los cuatro “momentos” que el método histórico supo tener en cuenta en las obras de arte el contenido histórico fue el último en ser captado. Sin embargo, gracias a la índole espiritual alemana y a la dirección de la época especulativa, este punto de vista del contenido histórico de las obras de arte prevaleció sobre los otros “momentos”, igualmente justificados, de la consideración histórica. Esto condicionó la marcha del método histórico en este campo. Dominaba el método histórico-filosófico de Hegel. Se descuidaron los “momentos” implicados por cada una de las artes, su relación con los objetos y sus condiciones y medios representativos. Se pospusieron el lenguaje de las formas y los medios sensibles, el estilo y la técnica. Y, sin embargo, sólo con ellos se podía captar la capacidad del artista. Hasta en trabajos tan importantes como los de Gervinus y Schnaase se dejan sentir desventajosamente estas peculiaridades.

Sólo poco a poco, y sin que el público alemán apenas lo percibiera, cobró eficacia metódica una consideración artística completa que abarcaba

también lo sensible y lo técnico, tal como la representaron Goethe y Rumohr. Por la misma época en que fue apareciendo volumen tras volumen la estética de Vischer, condensándose en ella los resultados de la estética especulativa, escribía Semper su obra sobre el estilo en las artes técnicas y tectónicas. Ofreció el primer ejemplo del método histórico positivo que investiga la estructura interna del cuerpo histórico de un arte teniendo en cuenta parejamente todos los “momentos” decisivos. A pesar de varias fallas considerables, dio un paso importante hacia adelante. Tuvo que señalar su obra como “estética práctica”, en oposición visible con la especulativa y general. Al partir de las leyes de la imaginación que actúa en figuraciones especiales, perseguir su acción en aportaciones artísticas sencillas y elevarse luego a las grandes creaciones, ofrece un ejemplo ilustrador de cómo hay que resolver un gran problema histórico-estético. En este género del estudio artístico es el verdadero sucesor de Goethe; en él se apoya, sobre todo en sus explicaciones sobre la fantasía, sobre la creación artística y sobre el estilo. También se apoya en el método de Goethe otra obra muy bien pensada, aunque no del mismo rango, y que sólo poseemos en fragmentos. Otto Ludwig penetra en la técnica del arte dramático, especialmente en la de Shakespeare, con la mirada del vidente. Con trabajos semejantes, el método histórico positivo e íntegro ha ido ganando terreno.

Tenemos que preguntarnos ahora en qué medida los métodos que tratan de exponer y

analizar de un modo histórico-positivo la actividad artística creadora del hombre pueden llenar las lagunas que ofrecen los resultados de los dos métodos anteriores. Porque en este punto radica la tarea viva de la estética: tiene que hacerse escuchar en la disputa de las direcciones artísticas del presente, tiene que fomentar una inteligencia entre los artistas, los críticos y el público. ¿De qué medios, de qué puntos de vista disponemos para esta faena?

II. IDEAS ACERCA DE LA SOLUCIÓN DE LAS TAREAS ACTUALES

La estética experimental no es capaz de explicar aquello que, en la obra de arte, es algo más que una acumulación de impresiones. Mediante el análisis

de las impresiones estéticas no llega más que a un agregado de elementos efectivos. La unidad de la obra de arte le es una propiedad efectiva más, junto a las otras. Si falta esta unidad, nos encontramos ante la ausencia de un factor que provoca placer, pero puede ser sustituido, como es natural, por la acumulación de otros. De esta suerte no es posible que se nos haga comprender realmente el estilo de una obra de arte y sus efectos peculiares.

Por su parte la estética racional no percibe en lo bello más que una unidad intelectual.

Esta unidad se diferencia de la unidad lógica tan sólo por su grado menor de distinción.

Y, según los principios de esta estética, lo bello no puede ejercer sino un efecto más débil que lo verdadero. Las impresiones sensibles y estéticas se pueden reducir a relaciones inteligibles y la teoría de la música de Leibniz y Eulero no es sino la consecuencia necesaria de este punto de vista. Pero ha fracasado todo intento de reducir la armonía, las afinidades sonoras y los efectos de los colores a relaciones inteligibles. Si se renuncia a esta reducción tendremos que un placer pálido, debido a la relación inteligible, se cierne sobre estos efectos sensibles elementales como algo extraño y exterior. Sigue siendo incomprensible el efecto unitario y poderoso de las grandes obras de arte. La unidad de la obra de arte, su estilo, penetra y anima por entero a la obra. Palpita en cada línea, en cada melodía.

Ambos métodos son, por lo tanto, insuficientes. Tengo que completar el análisis de la impresión con el análisis de la creación. Y en lugar de los teoremas abstractos acerca de la unidad y el orden en la diversidad tengo que colocar conceptos tales que hayan sido conquistados por el análisis de la historicidad viva del arte.

Creación y goce

Unos cuantos sonidos de una melodía de Mozart se distinguen, para el conocedor, de cualquier otra música. Un fragmento de mármol de la mejor época griega puede ser localizado históricamente por los arqueólogos. El trazado de líneas de Rafael jamás será confundido por el conocedor con el de ningún otro pintor. Por lo tanto, la acción anímica por la que se traban

elementos sensibles posee el mismo rasgo fundamental en el mismo genio y en cada nueva trabazón. En cada obra de arte opera un modo y manera de acción unitaria, como un trazado interior de líneas que va desde el reparto de masas hasta el más pequeño ornamento. Esto es lo que denominamos estilo de la obra.

El estilo de una obra de arte provoca una impresión que no está suficientemente caracterizada como placer, gusto o sentimiento agradable. Más bien parece que se comunica a la vida psíquica del contemplador una forma determinada de acción. En ella se exalta, se eleva, como si dijéramos, su alma. Tiene lugar un desarrollo de fuerza que potencia la vitalidad contempladora, su vida y el sentir de ésta. La reproducción de la acción de una grande alma, encarnada en un fresco de Miguel Ángel o en una fuga de

Bach, provoca en mí una fuerza correspondiente y potencia así mi propia vitalidad de un modo completamente determinado, impuesto por el objeto. El sentimiento es, por lo tanto, nada más que el reflejo de una manifestación de fuerza y de una acción psíquica con las que abarco la obra de arte. En el sentimiento me percato de esta acción. Así tenemos que los procesos de la captación estética de la realidad en la creación del artista y en el goce de la obra de arte están muy emparentados. Porque el goce de la obra de arte es también una acción del alma; sólo que una acción sin tensión, abandonada. Sus partes transcurren imperceptibles, pero la elevación de la libre vitalidad que es tan característica del goce estético procede precisamente de la forma de esta acción.

Podemos proseguir. La exaltación y ensanchamiento de la existencia que tiene lugar en la creación o en el goce estético es afín a la alegría que surge de la forma de la ocupación de la voluntad en un pensar osado y consecuente o en una acción valiente y templada.

En un caso como en otro el alma se eleva por encima de la ruda satisfacción de los impulsos gracias a la alegría por la forma interna de su propio hacer. Esta alegría es la única entre todos los sentimientos placenteros independiente del exterior y puede satisfacer al alma duraderamente y en cualquier momento. La historia de la cultura moral de la humanidad no es sino la victoria progresiva de esta máxima vitalidad que va vinculada al

trabajo exterior e interior lo mismo que a la forma de nuestra existencia espiritual por él condicionada y que opera de un modo constante, con independencia de lo exterior.

Si pretendo contemplar lo real con mis ojos y, al mismo tiempo, como a través del alma de un gran creador, si quiero captar la grandeza espacial, lo dinámica o moralmente sublime, es menester que desenvuelva enérgicamente mis fuerzas; son despertadas, animadas y potenciadas todas mis fuerzas sensibles, sentimentales y espirituales sin que el estímulo sobrepase mi fuerza, pues yo me comporto imitando. Al seguir una acción dramática de Schiller en la que palpita el gran aliento de una voluntad poderosa, tengo que elevarme hacia una actitud análoga. Al mismo tiempo, en este proceso de la recepción de una obra de arte penetran los diversos elementos de la alegría estética que han sido encontrados mediante el análisis de la impresión estética desde Burke y Home hasta Fechner. Se funden en el proceso abarcador, descrito, de la recepción de la obra.

No sólo aumentan la alegría mediante un añadido de nuevos elementos placenteros sino que, todavía más, actúan en el sentido de que llenan de satisfacción todas las partes de nuestra vida psíquica de un modo uniforme y completo y comunican al alma la conciencia de una riqueza insondable por proceder de numerosas fuentes: como se hincha un torrente alimentado por innumerables vetas de agua.

El significado de la obra de arte no reside, pues, en un agregado de sentimientos placenteros sino que su goce nos llena por completo porque aumenta la vitalidad del ánimo y, al mismo tiempo, no deja sin satisfacción ningún afán despertado en nosotros sino que, por el contrario, aplaca al mismo tiempo nuestros sentidos y ensancha nuestra alma. Una obra de arte que produce una satisfacción tan persistente y total en hombres de pueblos y épocas diversos es clásica. Este efecto es la señal que decide sobre la autenticidad y el valor de una obra de arte y no un concepto abstracto de la belleza que la 287

obra tendría que realizar. Demasiado tiempo la estética y la crítica del arte han mantenido a la cabeza de la teoría del arte este concepto estéril de lo bello. Tampoco la consideración aislada de las impresiones placenteras producidas por las obras de arte es capaz de hacernos comprender su

significado. Se comprende el significado poderoso y santo del arte para la humanidad únicamente partiendo de la acción del alma grande y poderosa del artista y de la realidad significativamente captada en ella sobre toda clase de gentes que se sienten arrebatadas por lo grande. Así se comprende la potenciación de las fuerzas captadoras, el ensanchamiento del alma, su descarga y purificación, efectos peculiares de la gran obra de arte.

Es cierto que en el estado actual de la psicología se pueden derivar muy pocos principios generales acerca de la imaginación creadora. El estético tiene que partir de los procesos creadores en los diversos campos del arte. Su tarea consiste en describirlos, comprobarlos, analizarlos. Tiene que mostrarlos en toda su singularidad y con todos los misterios que todavía albergan para nuestra psicología. La fantasía que se mueve en el espacio y la que juega con los sonidos y la que trabaja con figuras de los hombres y de las acciones muestran rasgos muy diferentes y cada una de ellas tendrá que ser sometida a un estudio particular. He tratado por mi parte de ofrecer una base firme a la poética con una semejante descripción y análisis de la fantasía poética y al efecto se me ofrecía en los conocimientos que el poeta posee sobre las actividades de su propia imaginación un medio auxiliar muy importante. Desde que hace más de un cuarto de siglo publiqué mis primeras observaciones sobre el particular y luego de mi ensayo de 1887 dedicado a Zeller, han incrementado en tal forma los estudios sobre esta materia que sería oportuna una descripción ampliada y penetrante de la imaginación poética. Los testimonios de los poetas coinciden en cuanto a los rasgos más salientes de la fantasía poética. El mismo camino habría que seguir en las demás artes; los artistas son en este campo menos locuaces, las confesiones más raras, pero la arquitectura y la música poseen un segundo punto de apoyo en los efectos regulares de la fantasía visual y sonora en sus formas más simples, tales como han sido expuestos, entre otros, por Goethe, Purkinje, Juan Müller, Semper, y la investigación de la fantasía plástica se puede acercar desde otro lado a las intenciones del artista partiendo de consideraciones anatómicas, tales como las expuestas por Henle. Pero es menester acoger, describir y analizar los hechos en primer lugar, antes de pretender reducirlos a la psicología que prevalece entre nosotros. A mi entender, esta psicología está camino de transformarse gracias al análisis llevado a cabo en cada uno de los dominios concretos de la vida espiritual. ¿Quién podría hacernos comprender con esa psicología el genio pedagógico

de un Sócrates o de un Pestalozzi? Pestalozzi en su escuela, Fröbel entre los niños en las montañas de Turingia, inventando juegos y canciones de niños, este saber meterse, por amor, en el alma pura y cerrada del niño: la psicología se encuentra perpleja ante este gran hecho inagotable. No porque estos fenómenos sean muy complejos sino porque contienen más de lo que se nos ofrece en las razones explicativas de la psicología actual. Todavía más poderoso y soberano se nos muestra el genio ético que señala nuevos caminos a la vida moral del hombre y hace prevalecer un nuevo ideal de vida. La psicología tendrá que acoger en la teoría mucho de 288

cada etapa de estas grandes realidades. Pero la necesidad más urgente es hoy la de describir y analizar estas grandes manifestaciones de la naturaleza humana sin acudir a esas hipótesis de las que no puede prescindir la psicología que lo deriva todo de un número determinado de hallazgos analíticos. Igual sucede con la descripción y el análisis de la facultad artística creadora.

De todo lo expuesto se desprende que no existe en el arte ninguna dirección verdadera frente a la falsa, ninguna belleza absoluta ni ningún tribunal. Antes bien, llega un genio o una media docena y obliga a los hombres a ver con sus ojos. Al mismo tiempo, otros artistas aprenden a percibir y representar del mismo modo. Se forma un partido, una escuela. Ya tenemos una cuestión de poder, y no una cuestión de principios.

Porque de esto se trata ahora, de si el estilo de este Marlowe y de este Shakespeare podrán dominar la escena y a las gentes más distinguidas, en primer lugar, a la gran reina; o si este Miguel Ángel construirá palacios e iglesias y los revestirá con figuras humanas de tal modo que también los artistas que le resisten lo seguirán por la vía de sus formas.

Todas las grandes batallas de la crítica de arte se refieren a esta realidad: estimación de algo que ya está ahí; el derecho de un pretendiente que trata de encaramarse al trono o el derrocamiento de un linaje artístico que ha perdido su vigor. Estas batallas críticas han sido provechosas y operantes y voy a mostrar que la estética ha recolectado razones suficientes para decidir en estas disputas; con tal que el crítico haya comprendido no sólo el arte sino también su época, cuyo secreto debe expresar el artista. Porque “¡Nosotros, nosotros vivimos! Nuestras son las horas. Y el que vive tiene

razón”. Por eso la crítica de arte de nuestros días tiene que enfrentarse sobre todo con una gran realidad, con el naturalismo, que se impone en todas las artes y en todos los países civilizados. Cuando los exquisitos pregonan que las imágenes de los santos, las visiones y la poesía simbólica están a punto de desplazarlo, esto revela que no han comprendido el carácter de nuestra época y confunden los caprichos de la misma con su dirección duradera.

Lenguaje de las formas y reglas del arte

El impulso poderoso que empuja al genio artístico a encarnar su interior en imágenes es lo que da su cuño común a todas las obras verdaderas de arte.

El hecho de que de un modo original, indeliberado e irreprimible coloquemos a lo sensible exterior algo interior se debe al modo como se nos revela el mundo exterior, es decir, como una resistencia frente a una voluntad. En esto descansa el núcleo de la captación y de la creación estéticas, la relación entre sentimiento e imagen, entre significado y manifestación, entre interior y exterior. Así nacen las firmes relaciones simbólicas de las formas exteriores sensibles con el contenido anímico. El hecho de que los movimientos del ánimo se descarguen en gestos, ademanes y expresiones sonoras se funda en la relación de nuestros movimientos psíquicos con nuestros mecanismos reflejos, y también se funda en ella el que, contrariamente, podamos leer algo interior en esa exterioridad. Especialmente en la música, operan los esquemas, que atraviesan el discurso, de las relaciones entre intensidad, altura, velocidad y ritmo y las emociones.

Estas relaciones podemos observarlas ya en el niño que juega con su voz. Porque los estados de ánimo del niño se expresan en la altura e intensidad de sus voces lo mismo que en el ritmo de su sucesión. En la música estas relaciones se desgajan, por decirlo así, de su base. Otra fuente de semejantes esquemas musicales la tenemos en el movimiento de la danza, porque también ella encarna procesos anímicos. En todos estos casos se producen uniones firmes de algo interior con algo exterior gracias al enlace de nuestros movimientos anímicos con los movimientos de nuestro cuerpo. Junto a esto tenemos, en segundo lugar, los procesos de la captación en

cuya virtud pensamos que las propiedades sensibles exteriores del objeto son mantenidas en un haz por una fuerza análoga a la voluntad. De aquí nace el animismo de los pueblos primitivos, el pensar mítico, y esa propensión inextirpable de la poesía a restablecer constantemente la vitalidad interna de la naturaleza partiendo de la actitud viva del hombre entero. Pues para el poeta la naturaleza es siempre algo vivo en la medida en que se comporta frente a ella como hombre entero. De esta cooperación de la voluntad en la captación estética proceden muchas relaciones de estados internos con procesos externos, sobre todo la impresión de lo sublime. Así se producen de nuevo diversos esquemas de la captación estética.

Se constituye de este modo el tronco de un lenguaje de formas de cada una de las artes. En este punto son importantes las profundas relaciones que nacen por esta vía entre el lenguaje de formas del arte plástico, de la ornamentación y de la arquitectura, entre el lenguaje de formas de la música y el de la poesía. Porque en estas relaciones descansa la posibilidad de la obra de arte arquitectónica y poético-musical de carácter

“total”. El reino de este lenguaje de formas se extiende luego más allá de las artes mismas. Las costumbres, la religión y el derecho son, en sus comienzos, sensiblemente impresionantes gracias a ese lenguaje y se mantienen por esto en unión con las artes.

Partiendo de esta explicación acerca del genio del artista podemos ensanchar el resultado práctico derivado por nosotros de la consideración de la creación y el goce artísticos. Así como reconocimos lo personal en los efectos más elevados del arte, también tenemos que advertir que en la personalidad del genio reside algo necesario y universalmente válido que lo enlaza con su público. A través de ello comprendemos el lenguaje de las manifestaciones sensibles. A través de ello leemos en los gestos y en las acciones de los hombres. Es lo que descubre a los demás hombres el significado interno de todo lo externo, en último término, de todo el mundo de las manifestaciones sensibles.

Aprendemos a ver a través de los ojos del gran pintor. Shakespeare nos enseña a comprender lo que ocurre en el teatro del mundo y Goethe lo que ocurre en la callada profundidad de un alma humana. El arte nos interpreta

la parábola de lo fugaz. Por eso es artista verdadero únicamente el que nos amplía esta interpretación. Los copistas de la realidad nada nos enseñan que un hombre sensato y buen observador no supiera ya. No son mejores que los idealistas, que por su parte no hacen sino repetir lo que hace tiempo nos comunicó el arte. A ambos les da derecho a la existencia ese aburrimiento que reclama entretenimientos pasajeros, diversión. Esperamos todavía la impresión estética cuya energía y vigor correspondería a la ampliación enorme que ha experimentado el 290

horizonte humano. Jamás tuvo un artista los brazos tan desembarazados para realizar su genio.

Sobre estas bases nacen las diversas artes. Parecen proceder de tres raíces diversas.

Unas pretenderían embellecer o configurar significativamente lo producido por la naturaleza o lo que es servicial a los fines del hombre. Comienza esto con el adorno guerrero o femenino, con el tatuaje, las máscaras, el revestimiento de las paredes, y los hábitos de la fantasía, que se producen por la acción de los tejidos, de los revestimientos de metal o de madera, actúan, según las observaciones de Semper, hasta llegar al arte máximo embellecedor de lo que sirve a fines: la arquitectura. De aquí se separa otra raíz del arte. En el hombre hay un impulso irresistible a imitar. “Los dibujos y tallas de los viejos habitantes de las cavernas de Europa muestran un grado tal de perfección que algunos llegaron a sospechar si serían falsificaciones.” Los bosquimanos y los australianos cubren con dibujos las paredes de sus cuevas y los indios las de las rocas.

Así nacen las artes imitativas, pintura, escultura, pero también la épica y el drama. Otra tercera raíz de las artes se halla en el afán por descargar el efecto en la expresión, de comunicarlo. Así nacen la danza, la lírica y la música. Tenemos, pues, que las artes nacen de diversos motivos profundos y fuertes, que condicionan luego su crecimiento particular. De la diversidad de sus medios, como si dijéramos, de las condiciones particulares de su crecimiento, se originan leyes artísticas de validez gradualmente más limitada.

Las propiedades más generales de la conciencia abarcadora, tales como operan en la percepción espacial y temporal, contienen formas y reglas a las que se hallan vinculados de igual modo la creación artística y el goce estético. El sistema natural de la estética, es decir, el primero de los métodos descrito por nosotros, ha desarrollado estas formas y reglas. Se dan con la creación y la captación estética misma porque el colocar o percibir imágenes en el espacio o sucesos en el tiempo obedece a las exigencias de una satisfacción estética de la conciencia abarcadora. En este punto tiene su lugar la gran regla del sistema estético natural: la primera condición de la impresión estética reside en la unidad de una rica diversidad. La fuerza sensual y la energía imperial de la creación artística encuentran satisfacción únicamente en la unión de una abundancia de impresiones sensibles, y sólo una semejante unidad de lo múltiple, que viene como a llenar todo el campo de nuestra receptividad y da abasto a toda su capacidad, es capaz de prendernos. Se añade a esto una segunda regla que no ha encontrado una formulación todavía tan general, pero que se contiene ya en el principio de asociación expuesto por Home. La primera regla se refería únicamente a las impresiones sensibles y a su unidad.

Pero semejante totalidad sensible se halla, al mismo tiempo, en relaciones con toda la conexión adquirida de la vida psíquica. Esta conexión coopera, por un lado, sin que sea elevada a clara conciencia en sus diversas partes y, por otro, es reproducida y se añade así complementariamente a las imágenes o, por lo menos, constituye el profundo trasfondo de ellas. Cuanto más rica, normal y profunda sea esta conexión adquirida de la vida psíquica, cuanto más completamente se ponga en relación con las imágenes y, por decirlo así, las llene y colme, en tanto mayor grado el producto artístico se convierte en 291

una representación de la realidad en su verdadera significación. Y en la misma medida la conciencia receptora es conmovida y colmada.

Se añade ahora la naturaleza especial de la plasmación y de la captación según se trate de relaciones espaciales o del curso temporal; así surge un número indeterminado de otras condiciones bajo las que se hallan también las artes, de otras reglas a que se hallan vinculadas la creación y la impresión. Lessing ha expuesto en su *Laocoonte* estas reglas, derivándolas

de la diferencia entre el medio espacial y el temporal. Surgen reglas más precisas de la relación que guarda el objeto con la índole especial del medio en el que es representado. Leyes ineludibles sujetan en este terreno al artista, leyes que hoy se descuidan para el mayor daño del arte. El abandonarse a la falta de reglas y de formas no es sino síntoma que ha pasado ya la época de un estilo y no se ha constituido todavía otro nuevo. Además, ocurre que, con las reglas de una técnica condicionada históricamente, se rechazan también las leyes eternas del arte.

Una ley de la pintura que tiene la ventaja de poder ser probada fácilmente la tenemos en que la realidad exterior es colocada en una lejanía ideal gracias al marco. El pie con que piso el suelo, la mano con que palpo la piedra se separan del paisaje mediante el marco. El paisaje se ofrece únicamente para el sentido de la vista. Su realidad queda menguada. Sigamos adelante. El fresco que se coloca dentro de un espacio arquitectónicamente articulado debe mantener, aun dentro de la mayor vivacidad, cierta articulación arquitectónica de las masas y plegarse en su inspiración y continente al espacio arquitectónico dado. La acomodación del mismo en la articulación de las relaciones espaciales, como si dijéramos, en la eternidad de lo arquitectónico, exige la fluencia rítmica de las líneas y la concentración de las figuras y de las acciones en lo permanente. Hasta en el paisaje del fondo debe desaparecer esa tónica que domina hoy en los cuadros de paisaje. Habrá que destacar las formas inconmovibles y las grandes leyes plásticas de la naturaleza, con las que vivimos en relaciones firmes. Aquí conviene también la distribución de los colores en un todo arquitectónico y la escultura policromada, con lo cual el espacio arquitectónicamente articulado se convierte en un todo vivo y los frescos y las obras plásticas se traban en la conexión del conjunto. La pintura de caballete dispone de una libertad mucho mayor para tratar toda clase de realidad. Y, sin embargo, su amplitud y el poder penetrante de la realidad coloreada, plástica y fuerte, tiene que mantenerse en una relación legal con el tema. ¿Quién podría soportar una caricatura con los colores magníficos de un gran cuadro? Lo que en su proximidad corpórea produciría el efecto de algo increíble o, por su fealdad, repulsivo, supieron relegarlo los artistas alemanes del siglo XVI, con un sentimiento genuino de la forma, al mundo de sombras del claroscuro.

En este punto se decide también la disputa sobre la obra de arte total del arte espacial. Le sirve de base el principio de la afinidad del lenguaje de formas en la arquitectura, en la ornamentación y en el mobiliario y, además, en la plástica y en la pintura. El arte espacial nos planta ante algo poderoso y vivo en el que un espíritu se expresa en el lenguaje de diversos artes, y vive en las paredes, en las columnas, en las estatuas y en los cuadros como en otros tantos miembros suyos, como si fuera un ente 292

sui generis. Este ideal es el que tentaba a Rafael y a Miguel Ángel cuando se vieron atraídos a la realización de trabajos arquitectónicos. Ha sido la idea directriz en la que se trabaron la creación y la obra literaria del gran Semper. ¡Lástima que haya desaparecido, porque las tareas siguen presentes pero falta el artista a su altura! Y este ideal, según creo, posee fuerza para provocar efectos y desarrollos imprevistos del arte espacial. Pero la consideración de las leyes del arte nos advierte que en la obra de arte total tiene que limitarse la fuerza impresionante independiente de cada arte. Por eso cada arte debe conservar su lugar junto a este arte de conjunto. La vida independiente de la pintura, apoyada sólo en sí misma, se afirma. Ciertamente el arte total de Wagner, que se monta sobre las relaciones musicales, se desenvolverá victoriosamente, pero habrá de permitir que impere también la fuerza independiente de cada una de las artes que se juntan en su obra.

Una gran parte del disgusto que actualmente producen entre mucha gente

artísticamente educada muchas de las realizaciones poéticas de indiscutible mérito de la dirección naturalista se debe a su desatención de las leyes válidas del arte. El afán por hacernos ver la realidad quisiera libertarse de las ataduras que suponen reglas estilísticas atrasadas. De nuevo pretende moverse con sus propias fuerzas. Ocurre esto especialmente en el drama, como ocurrió antes con la aparición de Marlowe, Lope, Goethe. Se abandonarán algunas reglas históricamente condicionadas, pero con tanta mayor claridad se verá cómo el efecto teatral se halla vinculado a otras reglas. El tiempo implicado por el desarrollo de una acción, la proximidad en que esa acción se coloca con respecto a nosotros mediante la directa representación teatral, tienen que hallarse en una relación fija y adecuada con el objeto de cada creación poética. Si durante una noche me entrego,

junto con otros, a la representación teatral y viva de un objeto, si la acción ha de actuar adecuadamente sobre mí durante todo ese largo tiempo y dejarme, una vez terminada la representación, un sentimiento de complacencia y satisfacción en el alma, el objeto y la manera de tratarlo tendrán que cumplir con ciertas exigencias, no ya inventadas por la estética sino resultantes de la naturaleza misma de la cosa. Ya la división del drama en escenas, el corte que se le da a la acción con los entreactos, exige un grado mayor de unidad, una sencillez más amplia que el relato épico. Además, la fuerza impresionante y la plasticidad de los cuadros teatrales requieren un encadenamiento mucho más firme y un incremento mucho más fuerte que el exigido por el relato, de lo contrario se produce confusión y cansancio. Algunas piezas teatrales importantes muestran de modo bien claro que la gran ventaja que supone el describir toda la amplitud de la vida en cuadros holgados no compensa la pérdida en fuerza impresionante que resulta de diluir la acción. Por el contrario, es digno de atención el empeño por buscar un sustituto a los desenlaces habituales; sólo la muerte sería un desenlace conveniente, pues la vida sigue siendo muy problemática y el arte no puede terminar en una mentira.

Si consideramos ahora el objeto del drama, podrá serlo lo mezquino, lo insignificante y lo odioso únicamente si se le coloca en relación con lo estimable y grande de la naturaleza humana. El arte trata hoy de ampliar el campo de sus asuntos. Ya vimos que 293

la estética no debe limitarle este empeño, imponiéndole como patrón un concepto de la belleza. Por eso el trabajo de la estética especulativa ha sido vano en lo que concierne al hecho de señalar su lugar a lo feo en la dialéctica de lo bello. No existen límites para la plasmación del artista. Únicamente se los pone la finalidad del arte, que consiste en proporcionar al espectador satisfacción duradera y en exaltar su vida, y se los ponen las leyes artísticas que fluyen de la relación de esta finalidad con el asunto y los medios expresivos, leyes que se hallan por encima del genio más grande pero que están fundadas en la naturaleza misma de la cosa.

Cuando el asunto es tratado a tenor de las leyes artísticas que le son inherentes surge un estilo de la obra de arte, una forma interna de la misma. Por otra parte, un contenido infinito e insondable, tal como fluye de la

relación del objeto singular con toda la rica conciencia del artista. Bien entendida, la estética especulativa tiene razón. Toda obra de arte genuina posee un contenido infinito, porque orienta su objeto hacia todo el universo, que se halla presente en el espíritu del artista. Presta a su objeto significado interno al hacer patentes las relaciones del mismo con este universo. Y todo esto de una manera ingenua, indeliberada, únicamente por el modo como el artista ve y enseña a ver.

El naturalismo

Trato de contestar, finalmente, enlazando métodos y resultados, a la cuestión de en qué sentido se puede hablar, dentro de las artes imitativas, especialmente de la pintura y de la poesía, de una “reproducción” de la realidad.

La ladera de una montaña de la selva Negra está salpicada de casitas rústicas cuyos tejados se ciernen sobre el caminante. Su visión provoca una dulce melancolía de paz hogareña. Lo “bello natural”, que se exhibe en este caso en forma tan sencilla, se halla trabado en unidad en virtud de diversos procesos mentales u otros equivalentes que juntan estados subjetivos del observador y elementos efectistas objetivos. Completo la imagen exterior con todas mis representaciones sobre estados íntimos de sosegada uniformidad en el trabajo y en el goce al correr de los años. El cuadro resulta como impregnado de la grave monotonía, que pesa sobre una vida semejante, de la paz del alma que es su bendición. Y mi propio estado momentáneo decide sobre el matiz particular del cuadro. Acaso predomina en mí un deseo de protección, la busca de un retiro seguro, de sosiego. O se despierta un callado afán de actividad, y entonces domina el pesar por la monotonía y el retiro del mundo. Así, pues, la impresión sensible, aun en los casos en que parece actuar por sí misma, es decir, que se presenta sin relaciones conscientes, se halla trabada con oscuras masas representativas, impulsivas y afectivas en el fondo de mi alma. Lo mismo que la percepción sensible, la impresión estética no sólo es compuesta sino que está condicionada y trabada en unidad por innumerables procesos mentales. ¡Cuán lentamente se ha desarrollado, a base de experiencias y de procesos intelectuales, la conexión dentro de la cual pensamos en la actualidad musical o arquitectónicamente! Existe una “intelectualidad” del sentimiento

estético no menos que de la percepción sensible. Yo discrimino un intervalo pero su impresión descansa en la 294

relación con el sistema tonal. Acuso una melodía y se presentan innumerables relaciones, ceden su lugar a otras a medida que avanza, se traban entre sí. La sublimidad que puede acompañar a unos pocos sonidos suaves no reside en lo que yo oigo sino en el mar de masas representativas ondulantes que forma el trasfondo.

¿Cuál es en estos casos la realidad dada?

Miro un rostro y lo imprimo en mi memoria. Un agregado de colores y distancias espaciales en longitud, anchura y profundidad. Pero la unidad de mi conciencia se halla activa en la captación de todo esto a través de un gran número de acciones imperceptibles y rápidas. De este modo se juntan elementos imaginativos y son completados por una interioridad anímica que se les añade. Mi propia vida anímica resuena en ello. La conexión se logra a partir de un cierto punto especialmente impresionante, que yo denominaría “punto estético impresionante”. Todo rostro considerado con atención es comprendido a partir de tal impresión dominante. La conexión de los rasgos se traza desde él. Bajo esta impresión se llegan a eliminar rasgos indiferentes en la evocación repetida, se acentúan los significativos y se posponen los contradictorios. La conexión que resta se traba cada vez de modo más decisivo. Porque el recuerdo atento que se hace vivo no es el retorno muerto de lo que fue sino un conjunto de nuevos procesos que son semejantes a los de la percepción. Y basta con examinarnos. La percepción de rostros conocidos no es sino un ver la conexión así creada en los datos sensibles.

El genio del retratista consiste, en primer lugar, en la captación normal y, sin embargo, poderosa del punto dominante y en la construcción de la conexión figurada mediante eliminación, acentuación y posposición. El retrato no se aproxima al original, cosa de lo que sabe únicamente la placa fotográfica, sino a la imagen captada por aquellas cabezas que conocen el original y que lo conocen bien. Y en esto reside su ventaja con respecto a la fotografía. El retrato nos proporciona la imagen en la que ha sido aprovechado todo el conocimiento del original. Por esto no nos suministra únicamente un momento sino, como toda obra de arte auténtica, algo

permanente. Pues sólo algo semejante soporta la contemplación repetida y sigue siendo inagotable. Si el retrato sale bien, nada se echa de menos en él y nada extraño le perturba. Cuando el retrato es excelente, descubre en cierto modo el rostro en cuestión a los que hace tiempo conocen el original. Y en esto consiste el triunfo mayor del arte del retrato.

Vemos, pues, en el caso sencillo del retrato que el arte imitativo no es una copia de la realidad sino una introducción a una comprensión más profunda de la misma a través de la imagen de una mente que capta genialmente. Esa realidad no existe dentro de una conciencia: es una *contradictio in adjecto*. La humanidad debe a los artistas algo muy diferente. Este hecho es tan poco comprensible para la estética del sentimiento como para la estética formal o especulativa. Por eso en la comprensión del arte se trata más bien de en qué modo se traban en él, desde dentro, la imagen, la forma, el sentimiento, el pensamiento, el contenido espiritual. Todo arte imitativo representa una conexión de vida; ya vimos cómo la naturaleza, que es algo muerto para el pensamiento abstracto, vive para el que es capaz de impresionarse con ella. Pero allí donde hay vida, funciones 295

y partes son mantenidas en un haz, por aquello en torno a lo cual gira esta existencia, en energía y sentimiento. Partiendo de eso que denomino punto impresionante se apodera de ella el artista. Y a partir de aquí, la estructura y la forma se hace comprensible y significativa, representable e impresionante. Tenemos la suerte de poseer en Lenach un retratista que, con su ejemplo, nos corrobora lo dicho. Si miramos hacia atrás, el gran narrador Dickens resulta especialmente instructivo para este dominio del punto impresionante. De esta conexión de vida sacan también su fuerza algunos de los elementos “efectistas” que la estética analítica detecta. Y no otra cosa que con el artista ocurre con el historiador. Concentrada captación genial de una personalidad histórica, exposición artística y acceso para que otros puedan verla, son una misma cosa. La fantasía no busca la imitación de una realidad singular, y por eso en sus procesos de eliminación, acentuación y moderación, al efecto de producir una imagen impresionante, no se halla ligada más que a las condiciones que fluyen de la conexión de lo real, dentro de la cual tiene que ser posible la imagen libremente creada. Si el artista trabaja especialmente mediante eliminaciones no obtiene más que

una idealidad vacía y pálida. Si utiliza sobre todo el énfasis y la moderación surge el arte característico de un Thackeray o de un Rembrandt.

¿Qué sentido tienen, para quien está convencido de estas ideas, las exigencias del naturalismo? ¿Pueden significar algo más que la oposición a un modo caduco y exhausto de captar y representar la realidad? Ésta es la verdad; el naturalismo se presenta siempre que ha acabado una época del arte. En nuestros días representa la protesta de la sinceridad contra todo el lenguaje de formas tradicional que fue creado por los siglos XV

y XVI para hombres de otro tipo, con otros ojos y con otros órganos espirituales. No lo sabe, pero lo que quiere es una nueva forma interna de la obra de arte, un estilo nuevo, una nueva técnica en cada una de las artes. Y esto quiere decir forzar a los hombres a que vean a través de sus ojos.

El estilo es precisamente el modo constante de captación y representación que, condicionado por la finalidad, los recursos y las leyes de un arte, es creado por la fuerza genial de un artista. La energía para configurar semejante estilo es el patrón para medir la capacidad creadora. Shakespeare, Leonardo, Durero nos muestran cuán independiente es un estilo firme de la llamada idealización: precisamente en el estilo de máximo rango lo áspero, lo fáctico, lo más particular se emplea como un factor para provocar la impresión de realidad.

El arte del presente

Ya vimos cómo el modo de captación y el estilo se hallan determinados por el contenido espiritual del artista. Pero este contenido se halla condicionado históricamente y es común a una gran parte de los artistas de una época. También en el público de una época se presenta la propensión a un modo parejo de captación, y esto actúa también en los artistas. Por eso intenté demostrar en otra ocasión (véase “La imaginación del poeta”, en *Psicología y teoría del conocimiento*) que la técnica del poeta es siempre expresión de

una época histórica limitada. Existen leyes artísticas de la poesía pero ninguna técnica poética de validez universal. Intentos como el de Freytag, para trazar una técnica del drama, tienen que fracasar. La forma y la técnica

se hallan condicionadas históricamente a base del contenido. Y la historia del arte tendrá que ocuparse de la exposición de los tipos sucesivos de esta técnica.

El estilo y la técnica de Rafael, de Miguel Ángel, de Shakespeare, de Cervantes o de Corneille no son ya los nuestros. Este estilo representa una culminación desde los días de los griegos. Como se apropió y valorizó elementos universales del estilo antiguo seguirá teniendo influencia. Pero no por eso dejaba de ser la expresión de una época. Podrá parecer osado el intento de destacar sus rasgos en las diversas artes imitativas cuyo objeto constituye el hombre. Pero, por otra parte, semejante modo de considerar el asunto puede ser ilustrador para el presente y sus tareas. La fuerza individual del hombre, su autonomía y, al mismo tiempo, su conexión con un sistema ideal de orden y con las singularidades abarcadas por él, he aquí el secreto que expresaron todas las grandes obras de arte de la época en numerosas modificaciones. Por eso dominan en el estilo las relaciones ideales entre personas, fenómenos de contraste y de paralelismo, gradación, articulación armónica de los grupos. Las figuras se hallan como construidas en un espacio ideal. Éste no es el estilo únicamente de Rafael, Miguel Ángel y Corneille sino también el de Shakespeare, de Lope y de Cervantes. Las acciones paralelas, las figuras antagónicas y las análogas, etc., están construidas en Shakespeare en torno a un centro, dentro de un espacio ideal. El trabajo realizado por Schiller en el *Wallenstein* tiene la significación extraordinaria de que se emplean potencias políticas antagónicas, que se enfrentan con pareja justificación, como base para la estructura de las acciones, y que en el campamento de Wallenstein se plantan realmente las condiciones políticas vitales de la acción.

La ciencia nos ha enseñado a ver por todas partes la conexión “legal” de lo real. Hoy comprendemos a los hombres únicamente dentro de la conexión natural, social e histórica que sabemos que los condiciona. En toda representación hay un reflejo de este afán.

Pretendemos dar expresión a las efectivas relaciones “legales” dentro de un círculo de fenómenos, hasta en una figura única. El artista trata de expresar con una sinceridad sin límites, según su carácter y su valor, la trama natural “legal” en que se halla colocado el hombre. El arte busca por todas partes

urdimbres reales tales como las que representan las relaciones del trabajador con la máquina, del campesino con su tierra, el engranaje de las personas en una obra y en una división del trabajo, la sucesión y herencia genealógica, las relaciones verdaderas entre los sexos, la relación de la pasión con sus bases sociales y patológicas, del héroe con una muchedumbre abigarrada de hombres innominados que lo sostienen. En esta fermentación esperamos a los genios que sepan dar a cada una de las artes imitativas su nuevo estilo.

Siempre que se presenta una crisis semejante, aparece el naturalismo. Destruye el lenguaje de formas ya caduco. Se sumerge enérgicamente en la realidad para encontrar algo nuevo. Así aparecieron Donatello, Verrocchio, Masaccio y Marlowe. Prepararon el estilo y la técnica de los grandes genios creadores.

297

Por eso también se buscan hoy nuevos medios para nuevos efectos.

¿Quién podría resistirse al poder de este elemento progresivo? También ha de transformar nuestra literatura y provocar un nuevo estilo en todas las artes. Porque en él se expresa el poder de una nueva mentalidad conquistada por la ciencia. Del sentimiento de esta conexión entre la literatura y la ciencia, que va creciendo sin cesar desde los tiempos de Voltaire, Diderot y Rousseau, ha nacido en las escuelas contemporáneas la confusión de ambos dominios. Zola la defiende especialmente. Ya hemos visto cómo un respetable sentimiento de verdad conduce en este caso a la literatura por un camino falso.

Cierto que el poeta tiene también como objeto la vida real y, por lo tanto, la verdad. Pero él comprende cada existencia partiendo del punto en cuyo torno gira con energía y sentimiento pero no por una actitud de abstracción conceptual. Con todos los órganos de su vitalidad se sumerge en la vida, la abraza y la absorbe. La poesía que pretende ser ciencia se equivoca todavía más que la que quiere predicar moral. El poeta debe abandonar esas respuestas que una ciencia no crítica da a la gran cuestión de qué sea la vida. El poeta aprende de la ciencia. No puede pretender contradecir ninguna verdad real.

Pero se cuidará muy bien de dejarse sugestionar por la literatura científico-popular.

Cuando el genio artístico mira a su manera la vida cara a cara, pacientemente, con serenidad y persistencia, llega a conocerla, como les ocurrió a Dante, Shakespeare y Goethe, con más profundidad que la que se contiene en todos los libros de fisiología y de psicología juntos. Entonces también se disipará la teoría de la animalidad de la naturaleza humana, ese fantasma ingrato que divaga por nuestra literatura y que la enturbia tanto. A un idealista como Tolstói, un espanto medio bárbaro, medio francés de la bestialidad humana le ha llevado hasta negar la vida, mientras que otros se mueven en este elemento turbiamente gozosos.

Un rasgo más profundo y honrado de nuestra literatura contemporánea consiste en que quiere plantarnos la sociedad actual tal como es, sin contemplaciones, y someterla así a la crítica. Pero Cervantes, Erasmo y Rabelais eran mucho más dichosos cuando dispararon sus tiros contra la sociedad feudal-sacerdotal. Lo hicieron en nombre de la sana inteligencia burguesa. Albergaban el sentimiento del carácter victorioso de su causa.

Por eso irradia de sus obras un humor soberano. Nuestros dramas burgueses no cuentan con héroes. Nuestros implacables cuadros de la sociedad se sustraen al sentimiento de que también en las crisis sociales la naturaleza humana alberga secretas fuerzas triunfadoras y que el hombre podrá despojarse de toda la basura que le rodea. Nuestros escritores se dejan encandilar ora por el ideal latino de la destrucción de la familia y de la sociedad en favor de una tiranía estatal, ora por el culto escandinavo retrógrado del derecho de la individualidad aislada, ora por esa fruición eslavo-bárbara por las regiones del hombre en que se anida la bestia. Sólo de las profundidades del ser germánico podrán los poetas alemanes cobrar una conciencia más de acuerdo con el presente en lo que respecta a lo que la vida es y a lo que la sociedad tiene que ser. Una conciencia que nos satisfaga para hoy pero no más. Porque en el rostro misterioso, inescrutable de la vida, con su boca sonriente y su mirada melancólica, todas las generaciones de pensadores y de poetas tratan de leer, y ésta es una faena que no tiene fin.

299

300

1 Semper, *Stil*, II, 457. Caracteriza, II, 371, el arte arquitectónico que comienza con el Renacimiento como

“despliegue de una magnífica sinfonía de masas y espacios”.

2 Todo esto está tomado de la conexión de ideas del ensayo “sobre la felicidad”, el más importante por lo que se refiere a la estética. *Cf.* con esto 718a “sobre la música”: *Les plaisirs que la vue trouve dans les proportions, sont de la même nature; et ceux que causent les autres sens reviendront à quelque chose de semblable, quoique nous ne puissons pas l’expliquer si distinctement.*

3 E. 717 a.

4 E. 673 b.

5 E. 717 a, b.

6 E. 712 a.

7 *Binos pluresve sonos tum placere, cum ratio, quam numeri vibrationum eodem tempore editarum inter se tenent, percipiatur; contra vero displicentiam in hoc consistere, quando vel nullus ordo sentiatur, vel is qui adesse debere videatur, subito perturbetur*.

8 *Vorschule der Aesthetik*. [T.]

301

RELIGIÓN

302

EL PROBLEMA DE LA RELIGIÓN

(1911)

TAN LEJOS como alcanza nuestra mirada en la historia de la humanidad encuentra su vida bañada por las corrientes de la vida religiosa: vemos que brotan en innumerables puntos, confluyen, fluyen a través de los tiempos, desde el comienzo del testimonio histórico hasta el presente, en el que rodean al hombre actual. No hay imagen alguna de la naturaleza exterior que pueda expresar la índole de este avance incesante de la masa enorme de la vida religiosa. Porque solamente el espíritu conserva, en la memoria, lo que transita en el curso de milenios: para él, es al mismo tiempo como una actualidad y realidad pasada y, sin embargo, presente en el recuerdo, por lo tanto, asumida, y así tiene lugar esa acumulación de los resultados de la vida, de las creaciones del espíritu, de las objetivaciones de la historia. Nos rodean los resultados del pasado religioso, los templos derruidos y los lugares sagrados de las más diversas naciones, los monumentos funerarios, los altares de sacrificios, los ídolos y todos los enseres del culto, música y pintura religiosa, la literatura de los signos, plegarias y escritos edificantes. ¡Qué poder han poseído las religiones de las que ha quedado un vestigio monumental tan inmenso! Y

en todos estos vestigios nos habla el desarrollo de la vida religiosa de la humanidad.

Porque al cambiar constantemente la vida religiosa en su fluencia del pasado al futuro, manteniendo, sin embargo, en sus cambios lo pasado en medio de nuevas creaciones, se produce lo que nosotros designamos como desarrollo de la religión en la historia: una forma del cambio que encuentra su ley en la naturaleza del espíritu y su determinación en la historia.

Esto constituye la materia para el estudio de la religión.

La impresión causada por el poder y la peculiaridad de la religión ha sido algo efectivo desde hace mucho tiempo. Por eso también en toda época la vida sensible la concepción sensual de la vida estuvo en lucha con la religión. Fue, además, objeto de la reflexión. Fue atacada por el entendimiento, que es su enemigo natural. Pero se comprende o se empieza a comprender por completo el destino de la religión por la pugna entre la pretensión de las grandes religiones de revelación y conciliación a dominar

en toda el alma y esa articulación en dominios autónomos de la vida que va imponiendo la marcha de la cultura: trabajo secular, arte, poesía, ciencia, filosofía. Éste es el conflicto enorme que fuerza a la religión a limitar su dominio sobre las almas y que levanta a todas las fuerzas independientes que hay en el hombre y en la sociedad en armas contra ella. Y

este conflicto es el que forzó, tanto a los adversarios de la religión como a ella misma, a convertirla en objeto de la reflexión y a recurrir al inatacable poder interno que hay en ella, al alma, como si dijéramos, de este cuerpo formado por el culto, la organización y el dogma, y a defenderla.

Voy a explicarme con más detalle. La religión tuvo que enfrentarse con la vida secular, con su expresión en la poesía y en la literatura y con la ciencia en progreso, en innumerables luchas. Porque las grandes formas de la vida espiritual se hallan en 303

relaciones recíprocas el arte y la poesía surgen en amplia medida de la religión, pero llegadas a madurez siguen su propia ley y cada una de ellas quiere expresar por su cuenta la esencia de las cosas. También la filosofía se halla unida en sus orígenes diversamente con la vida religiosa, pero en cuanto nacen las ciencias de la naturaleza y encuentran su ley en el entendimiento, que está separado de las otras fuerzas del alma y encaminado a la práctica de la vida, se presenta la filosofía en un nuevo estado de agregación, como si dijéramos: recoge de las ciencias de la naturaleza la pretensión de un saber universalmente válido; la imagen sensible del mundo cede su puesto a la imagen que nos proporciona la astronomía; el mundo interior del ánimo y de la voluntad es objetivado en valores, bienes, fines y normas; pero este afán por un fundamento firme de las soluciones del enigma del mundo, potenciado por la pugna de las filosofías entre sí, encuentra por primera vez su satisfacción en la lógica, en la teoría del conocimiento y en los sistemas metafísicos racionales. Con esto comienza la lucha irregular, indisciplinada, de la vida secular, del arte, de la literatura y de la poesía, de la ciencia y de la filosofía en contra de la religión y de su organización en las comunidades religiosas. Maduras y emancipadas se presentan como fuerzas históricas independientes y reclaman su puesto en la vida de las naciones. Ya aquí tenemos la razón de por qué tenían que desembocar en una oposición con la religión.

Pero también en la alegría secular basada en la amplitud de la vida sensible, en el trabajo que arraiga en este mundo, en el poder del entendimiento disciplinado por la ciencia y la filosofía, tenemos “momentos” que niegan el temple de ánimo religioso, las creencias dogmáticas limitadoras nacidas de él y la presión de los poderosos sacerdocios.

Y esta negación encuentra sus armas en el entendimiento, que disuelve la irracionalidad y la trascendencia de la fe. Defiende la alegría del vivir, legitima los fines de la vida en el trabajo y se opone al temor de los dioses, al temor por los castigos futuros, lo mismo que a los medios inocuos de conjuración mediante el sacrificio, las ceremonias y los sacramentos. Esta lucha tiene que presentarse siempre que una nación produce una cultura diferenciada en las diversas aportaciones del espíritu y esta cultura tiene que convivir con un sacerdocio agrupado en poderosas asociaciones. Ésta es una circunstancia regular y universal. Igualmente regular es la victoria de la cultura a través de la ciencia en progreso.

Pero la realización plena de la ilustración sólo entre los griegos y los romanos tuvo lugar en la época precristiana, hasta donde alcanza nuestro conocimiento, y sólo la época poscristiana vio, primero en el mundo mahometano y luego en la cristiandad occidental, a partir del siglo XVII, una época de ilustración que se desenvolvió en forma amplia, conexa y consecuente. Durante ella las fuerzas de la cultura se comportan frente a la religión de una manera negativa y disolvente. Ante una fuerza mayor del entendimiento, no se cuenta con una investigación objetiva e imparcial de la religiosidad. Se enfrenta a la religión positiva una religión racional abstracta. Constituye una parte de aquel sistema natural que el entendimiento científico enfrenta a la tradición. Éste fue el caso en Grecia, luego en Roma, más tarde en la cultura árabe. La profundidad irracional de la 304

religiosidad, de donde proceden sus poderosos efectos, fue relegada como engaño, como superstición, como vestigio de tiempos oscuros.

El mundo antiguo no superó este punto de vista de una oposición abstracta y por eso tampoco le cupo alcanzar más que algunos vislumbres de la verdadera naturaleza de la religión. Sólo los pueblos modernos de Europa han abordado una investigación conexa, metódica y universal de la

religiosidad. Y en este punto, este estudio de la religiosidad y del cristianismo ha estado estrechamente ligado, por primera vez, con el desenvolvimiento del espíritu religioso hacia la libertad.

La ilustración moderna transcurrió en los siglos XVII y XVIII. En las diversas naciones civilizadas adoptó una relación diferente con la religiosidad cristiana. Pero por todas partes descansa en la idea de la solidaridad de las naciones y del progreso tal como habían sido producidos por el trabajo común de las ciencias de la naturaleza y sus aplicaciones. Por todas partes los investigadores y la gente culta viven con la conciencia de la soberanía del espíritu, en virtud del señorío del entendimiento, que puede someter a investigación toda cosa, todo estado social, toda tradición. Y por todas partes también el criterio para juzgar la religiosidad es su concordancia con la verdad conquistada por la ciencia y su acción sobre la conducta de la vida. Desde entonces estamos habituados a estimar la religión, con Lessing y Kant, según los efectos morales que produce. Y a pesar de la unilateralidad de este criterio contiene, sin embargo, un núcleo importante de duradero valor.

En los países protestantes se añade todavía otro factor. En ellos se retornó a la religión de Cristo; Locke, Lessing, Kant fueron los mentores de esta dirección: descubrieron en el cristianismo un idealismo de la libertad y de la dignidad moral que partía de la autonomía moral de la persona y veía en la religión su relación con un ser moral supremo. Era como el esquema abstracto e intelectual de la relación viva de Jesús con Dios.

¿Cómo es posible que desde este punto de vista la Ilustración pudiera captar lo místico que radica en la naturaleza de lo religioso, su oscura profundidad irracional?

Alguna vivencia de la unión con Dios se halla siempre en la base de las religiones universales, surgidas de las profundidades de la persona religiosa creadora. Al eliminar y combatir la Ilustración precisamente este factor, tenía que mostrarse incapaz para investigar la religión. Ha destruido mucho de lo que en el alma de los hombres, que han acogido los resultados de la ciencia, no puede ser restaurado de nuevo. Para esta su obra de disolución ha creado los métodos de la crítica y de la interpretación, que se han convertido en la base para el estudio de las religiones. Sólo con estos

métodos penetramos a través de la niebla de la leyenda hasta la realidad histórica. Con su explicación causal histórica ha creado un método, aunque no del todo adecuado, para descubrir la conexión de los fenómenos históricos. Pero no fue capaz de abarcar la significación de las religiones y la gran marcha de su desarrollo.

Del desarrollo interno de la religiosidad cristiana surgió en los siglos XVII y XVIII un movimiento que era el que podía llevar a su meta el trabajo investigador de la Ilustración.

La mística católica de Port-Royal, las sectas inglesas y, luego, las norteamericanas y el 305

pietismo protestante alemán son otras tantas formas de este movimiento. A todas ellas les es algo común: un afán por vivir personalmente la interioridad de la religión. Así, este movimiento produjo un desplazamiento de la relación de valor entre la vivencia religiosa y las acciones de la Iglesia, los sacramentos y las tradiciones sobre el alma. Este desplazamiento corresponde a la creciente conciencia que cobra la persona de su propio valor. Se encuentra la instancia última de la verdad religiosa no en los testimonios de la Escritura sino en la vivencia, y la Escritura no es más que la indicación para semejante vivencia. Este movimiento se había hecho necesario gracias al trabajo de la Ilustración, que disolvió la tradición y el dogma. Y la fuerza de este proceso es reforzada por el método de la experiencia, que se va imponiendo por todas partes. Los grandes, medios para la fe que se encuentran en los sacramentos y en la predicación y, no en último lugar, en la influencia de la clerecía se posponen ante el proceso solitario que tiene su sede en el alma y el intercambio no organizado de las experiencias religiosas. El conocimiento intelectual de la religión se pospone al proceso que tiene lugar en la totalidad de la vida anímica y que brota de la vida misma.

El lugar donde nacen y se cambian esas experiencias es la secta, el círculo pietista, las comunidades laicas católicas.

El ambiente que actúa sin cesar sobre el movimiento religioso es la creciente reflexión del hombre sobre sí mismo, la observación psicológica, el afán por la experiencia, la independencia creciente de la persona que

busca la ley de su vida en sí misma. Y esta acción de la cultura en progreso debía empujar también en el sentido de convertir en objeto de la reflexión y de la investigación lo acarreado por el movimiento religioso.

Pascal, Arnauld, Fenelon, Lavater, Hamann, Herder son los representantes de esta dirección, que marcha de la experiencia religiosa al estudio del espíritu religioso. El desarrollo más consecuente de esta investigación fundada en la experiencia religiosa tuvo lugar en Inglaterra y en Norteamérica, donde se acumuló un material inmenso en la vida de las sectas: en estos lugares se desarrolló clásicamente la psicología de la religiosidad.

La obra más importante de esta dirección es *La experiencia religiosa* del gran psicólogo norteamericano William James. 1

El pietismo ha sido el que ha determinado el desarrollo juvenil de Semler, el gran fundador de la crítica bíblica en Alemania, y de Kant, el intérprete profundo del cristianismo. Y de la pequeña secta de los hermanos moravos, 2 influida por el pietismo, han surgido al mismo tiempo Fries, Novalis y Schleiermacher, de los que recibió un gran impulso la comprensión de la religiosidad en el nuevo sentido del retorno del dogma y la organización a la experiencia religiosa. Pero estos hombres dejaron tras sí la inspiración religiosa de su juventud, y lo que perduró fue tan sólo su acción en su alma, la dirección hacia la vivencia de lo invisible. Y, una vez más, el enlace de esta dirección con la cultura y la filosofía nuevas que se habían desarrollado hacia los fines del siglo XVIII es lo que produjo en ellos una nueva etapa de la religiosidad.

El factor de cultura general más importante que influyó sobre ellos fue la filosofía trascendental alemana, tal como había sido desenvuelta por Kant, Fichte y el joven Schelling. Fries permaneció en la dirección de Kant, mientras que Novalis y 306

Schleiermacher se hallan influidos sobre todo por Fichte. El genio religioso de Schleiermacher ha encontrado la palabra decisiva en sus *Discursos sobre la religión*. Por él han sido influidos en gran medida, como se ha podido ver recientemente, la religiosidad y las investigaciones religiosas de la juventud de Hegel. Y también la restauración religiosa ha sido condicionada por el

Romanticismo, por Novalis y por Schleiermacher, a través de Federico Schlegel. Una poderosa corriente de nueva vida religiosa brota de la confluencia de la religiosidad de la experiencia cristiana con la filosofía trascendental. Porque también Carlyle y Emerson combinan la religión de la vivencia, tal como se había desarrollado en su patria, con la filosofía trascendental alemana.

Trataré de desarrollar más al detalle la nueva comprensión de la religiosidad que surgió de esta alianza.

La filosofía trascendental es el gran movimiento filosófico que nació de la dirección del espíritu en su profundidad, que se desarrolló en la cultura alemana a partir de Leibniz.

Esta dirección pudo desplegarse entre los alemanes, que estaban bloqueados de toda participación en el gran trabajo económico y político, y todas las fuerzas se orientaron hacia adentro. Había menguado la activa energía del estado de Federico. Los hombres más dotados se ocupaban de poesía, de ciencia y de especulación. La mirada tenía que volver de las manifestaciones sensibles de la vida espiritual hacia las condiciones de la misma que no caían en la conciencia. En la poesía esta dirección se hacía valer como la voluntad de captar en cada suceso los rasgos humanos universales. Shakespeare vive en la individualidad de las manifestaciones, el *Fausto* de Goethe y el *Wallenstein* de Schiller tratan de captar en sus héroes el poder de lo universal humano. Sobre la base de esta tónica se desarrolló la filosofía trascendental. Partió del problema del saber y de la voluntad. En ambos hechos encontró una universalidad que penetra a todos los individuos; actúa en cada hombre y se expresa en el hecho de la validez universal de nuestro pensamiento y en la obligatoriedad también universal de la ley moral. Y ambos hechos se hallan íntimamente trabados en el yo, según Fichte, en virtud de un nexo de acciones que compone su profundidad inconsciente y determina su desarrollo. Y sea como quiera que se piense acerca de la presencia en todos los individuos de esta conexión con su validez universal —como expresión del orden cósmico, como espíritu universal cuya objetivación es la naturaleza—, el caso es que con esta filosofía trascendental de Fichte y del joven Schelling en la energía “legal” inconsciente y moralmente plasmadora del yo se establece el enlace

del mismo con la conexión divina de las cosas. Se ha superado la separación entre alma y Dios, la pura relación conceptual entre ambas características de la Ilustración. Se ha alcanzado una nueva libertad de la religiosidad. Se halla abierto el camino para la comprensión de la religiosidad. Así han podido llegar el viejo Fichte, Schelling, Hulsen, Berger y Hölderlin a lo infinito, que se revela en todo lo finito y se pudieron comprender las intuiciones religiosas. En la vida religiosa de la época y en su investigación religiosa penetró la vivencia del yo que se siente como una misma cosa con la conexión infinita de las cosas, con el espíritu 307

universal, con el alma de la naturaleza. Se volvió a comprender la mística que guía en secreto la construcción filosófica de Spinoza.

Cuán diferente era esta mística, tal como se anuncia en los *Discursos sobre la religión* de Schleiermacher, de la de san Francisco y del maestro Eckhart. Ésta se hallaba íntimamente trabada con la tradición y la disciplina cristiana, aquélla era libre. La segunda descansaba en la rara experiencia de la unión con Dios, la primera sobre una persistente conciencia superior, sostenida por la relación con la conexión invisible de las cosas, tal como surge de las acciones constantes de esta conexión sobre el alma. La segunda desvaloriza la vida secular gracias a la relación con la invisible, la primera la afirma y santifica gracias a ella. Afirmación de la conexión cósmica, alegría, santa alegría, he aquí su sentimiento fundamental: otorga al arte, a la ciencia, a la filosofía, a la moral un valor propio, un campo libre. Se reconoce que cada una de estas actitudes del espíritu ante el mundo constituye un todo independiente y cerrado en sí mismo. Cada una es independiente de lo religioso y ésta de aquéllas. La moral, como tal, nada sabe de la ordenación moral del mundo; la teoría del conocimiento sobrepasa sus límites cuando marcha de los sujetos finitos en los que se presenta la validez universal a un yo supraindividual y la ciencia de la naturaleza se enturbia y deja de ser crítica cuando pretende interpretar el sentido del mundo y llegar al alma del universo partiendo de la totalidad de la naturaleza y de sus leyes. La religión tiene que ser una actitud propia ante el mundo, debe tener un origen legítimo propio, de lo contrario resulta una mezcla impura, una extralimitación nada crítica de la conciencia moral o de la científica. Existe una vivencia religiosa que actúa de modo legítimo, independiente, radical e indestructible en la vida del alma, y esta vivencia

es el origen de todos los dogmas, ceremonias y realizaciones de la vida religiosa común. Éste fue el gran descubrimiento de Schleiermacher en sus *Discursos sobre la religión*.

Acaso lo más profundo de la intuición universal de Schleiermacher radica en que la vivencia religiosa contiene en sí la razón explicativa de la diversidad de las religiones y la razón jurídica de su legitimidad. La religión es visión y sentimiento provocados por la acción del universo sobre el yo individual. En cuanto nuestra alma se abre a través de los sentidos a las impresiones de las cosas singulares, experimentamos el universo en las intuiciones y sentimientos que proceden de su unidad, y cada acción de éstas produce la vivencia de la fusión de nuestra existencia individual con aquella unidad. En esta unidad mística del hombre finito con lo infinito nos percatamos íntimamente de la realidad de la misma. Como las acciones referidas son infinitas en cuanto a su número y diversidad y lo mismo ocurre con los individuos y las posiciones en que recaen estas acciones, en la vivencia religiosa se revelan rasgos siempre nuevos del universo. Es imposible agruparlos en un sistema, no existe ninguna religión universal ni tampoco ningún sistema objetivo válido de proposiciones religiosas. Sólo en los genios religiosos tenemos una trabazón íntima de estos rasgos del universo abarcados religiosamente, y la religión no es más que esta conexión en toda su individualidad y en toda la libertad recíproca de sus elementos: la dogmática es un producto secundario. Y donde se presenta la religión vive la realidad de lo infinito, y cada rasgo vivido de la misma es verdad religiosa.

El Schleiermacher de los *Discursos* no es un investigador de la religión ni tampoco hay que catalogarlo entre los teólogos: es el pregonero de una nueva religiosidad.

Pero en los *Discursos* de Schleiermacher a la energía de la religiosidad nueva se alía la dirección de la reflexión sobre la esencia universal de la religión. De aquí la limitación de esta reflexión, que se debe a la determinación de la vivencia según la cultura de la época y del lugar y a la situación individual. Schleiermacher vive la religión tal como se produce en su genio, arrancando del ansia de su época, y tal como era accesible a la

capa más alta de los cultos de aquellos días. En él se da una alianza única entre la vivencia profética y la fuerza científica que la convierte en su objeto. Por eso su ciencia de la religión no ha surgido de la comprensión objetiva de las religiones objetivadas sino de la misma productividad religiosa. Por eso nos lleva a las honduras de la autognosis de la creación religiosa, que a nadie se habían descubierto antes de este modo y por eso también tiene que estar condicionada como productividad histórica, humana e individualmente, pero como lleva consigo todo el pasado de la piedad europea y llega por encima de ella a algo propio y nuevo, contiene también una fuerza para alcanzar una comprensión profunda de lo que le es extraño y una mirada que anticipa las formaciones futuras de la vida religiosa; su figura profética se planta en una altura del desarrollo religioso desde la cual podemos mirar largamente el camino recorrido.

Procedía de la comunidad de los hermanos y en esta secta, surgida del pietismo, vivió de muchacho, con sus camaradas, la religiosidad personal, las iluminaciones, el comercio de experiencias religiosas que la caracterizan. Cuando vivió también el racionalismo, la conexión con lo invisible fue para él una potencia salvadora y no una mera doctrina.

Buscaba a lo invisible en la vivencia y no mediante conclusiones o postulados, como ocurría con la escuela kantiana que lo rodeaba en su juventud. Al desarrollar el idealismo moral de Kant, que también había hecho impresión en él, mediante la idea de su manifestación en la infinita diversidad de valor de las individualidades, encontró lo más peculiar de su mística panteísta, afirmadora del mundo, alegre, pues partiendo de la idea de la humanidad se abrió el camino para la captación de la conexión divina del mundo.

La clave para el espíritu del mundo, para lo infinito, para la divinidad, la constituyó la humanidad en la plenitud de sus figuras individuales, tal como son vividas en la acción, comprendidas en la lucha y en el amor: así se elevó a una nueva fe que vemos sigue actuando en Novalis, en Carlyle, en Emerson, en los unitarios. Fe en una conexión espiritual que opera en el universo como fuerza espiritual que irradia en la actividad individual multisignificante, un panteísmo de la afirmación del mundo que vive la realización de un ideal como lo divino en el mundo.

Pero esta su religiosidad no era para él más que una única figura individual en la corriente continua de la vida religiosa. Cuanto en mayor grado era aquélla la expresión de la historia de su formación, tanto menos pretendía para sí la validez universal. Vio cómo de la contemplación de la naturaleza surgía una nueva forma de la vida religiosa en Novalis y en el joven Schelling. Esperaba, con Lessing, revelaciones venideras del espíritu religioso. La religión, por su esencia misma, se da para él en figuras individuales.

Si partió, pues, de su propia vivencia buscó en ella los rasgos de la esencia universal de la 309

religión. No procedió en ello metódicamente sino de modo intuitivo. Sus delimitaciones en los *Discursos* no son siempre claras. Intuía, e intuía en nuevas profundidades de la vida religiosa, y acogió en el ámbito de la religión nuevas figuras de la misma que han ensanchado su concepto y el horizonte del investigador.

La posición de Scheleiermacher en la historia de la investigación religiosa es única, porque, en su caso, un genio religioso, con reflexión consciente y científica, alza con limpieza la vivencia de la religión de sus profundidades. Con esto se daba la posibilidad de una nueva comprensión de cada una de las religiones objetivas. Esta su significación central no es tan patente como la de los intérpretes de la religión objetiva, porque penetra de modo invisible en la investigación religiosa. Pero basta recordar esto, que Hegel, el otro pensador que, junto a Schleiermacher, retornó a las profundidades de la vivencia religiosa, recibió con los *Discursos* un acicate extraordinario; también, luego, Novalis y Schlegel; Bauer, Strauss, Zeller, fundadores de la crítica bíblica y de la historia del cristianismo, se hallaban influidos por él lo mismo que por Hegel; esta gran corriente de la interpretación de la religión cristiana penetró también en el estudio de otras religiones.

El mismo Schleiermacher comenzó a trabajar el cristianismo científicamente, como profesor de teología. Investigó las leyendas que rodean el principio y el fin de la vida de Cristo. Desarrolló una metodología para la interpretación y la crítica y su aplicación a los escritos bíblicos. De él partió esa concepción fundamental para la historia del cristianismo acerca de la interna relación estructural entre la vivencia religiosa, el culto, la

fantasía religiosa, que trabaja en las leyendas y en los libros, la formación de los dogmas y la organización eclesiástica: los *Discursos* desarrollaron esta conexión en toda su interna vitalidad, si bien con una subjetividad condicionada por su vivencia, y en su época teológica se elevó de esta visión a una objetividad cada vez mayor. Impuso el reconocimiento de lo místico en la vivencia religiosa original, y en la obra central de su época teológica, la *Doctrina de la fe*, publicada en vida, y en la *Ética cristiana*, aparecida después de su muerte, dos disciplinas que tienen que considerarse en él como una sola unidad, expuso por primera vez, con espíritu moderno, la estructura interna de toda la conexión de la vida cristiana sobre la base de una clasificación de las religiones.

Fue el primero en ver, adivinándolo, que la esencia fundamental del cristianismo reside en su carácter afirmativo, activo, fundador de la vida cultural, y la apreciación histórica del protestantismo hecha por Ritschl depende en este punto de él. Esta esencia del cristianismo se halla vinculada, según él, a la relación de los cristianos con la persona de Cristo, en la cual se había realizado el ideal de la humanidad, y su vivencia del reino de Dios. De entre las dos concepciones de la teología moderna, una de las cuales considera al cristianismo como la relación históricamente condicionada con la persona de Cristo y la otra ve en Cristo el símbolo de la verdad interna, de la unidad religiosa con Dios, ha impuesto el reconocimiento de la primera en la teología moderna. Su impresión juvenil acerca de la relación mística con Cristo logró en la circunstancia práctica de más tarde, como predicador y como profesor de teología, un poder creciente sobre su alma. Su *Doctrina de la fe* no es más que la expresión dogmática de esta su segunda vivencia religiosa central. El poder de la misma superó su reflexión científica. Coadyuvó a ello el 310

afán de la primera década del siglo XIX de prestar a la vida religiosa del protestantismo una nueva firmeza frente a la Ilustración. Pero también hay que considerar, para que nos demos cuenta clara de los verdaderos límites de sus fórmulas en su *Doctrina de la fe*, que la dogmática pretende ser una exposición de la conciencia comunal protestante.

En todos estos puntos la época teológica de Schleiermacher es una continuación de la época juvenil de los *Discursos* y *Monólogos*. Los

cambios de su punto de vista se hallaban condicionados, en gran parte, por las deficiencias en el punto de vista de los *Discursos*. Tenía que superar la mezcla del ideal de la religión de su época con las determinaciones esenciales de la religión. Era menester destacar con más pureza la esencia universal de la religión. La posición complicada, temporalmente condicionada, que la religión adoptaba con la moral, debía ceder ante una relación más objetiva y sencilla. Lo mismo decimos de la concepción de la relación entre religión y filosofía, condicionada por Fichte. Y tenía que hacer lugar para su Cristología. No se llevó a cabo todo esto sin alguna pérdida. El desarrollo de la filosofía le arrastró consigo. Creyó encontrar la salida a las dificultades de los *Discursos* acudiendo a una metafísica y a una ética fundadas sobre la identidad de lo real y lo ideal pero que, en conexión con los *Discursos*, colocó el sentimiento de lo absoluto como base de tal sistema de identidad, abstracción estéril de la religión, mientras que cada forma concreta de la misma, despliegue individual del sentimiento de dependencia en una forma de vida, la colocó junto al sistema metafísico como algo que se le va aproximando. Con esto se establecía el sistema metafísico como un todo racional que, por su carácter, buscaba la validez universal, y de este modo se encontraba en un dualismo insoluble con los sistemas religiosos singulares fundados en el sentimiento de dependencia: la aproximación de éstos a aquél era el destino histórico de tales sistemas. Se derivaron sus formas de la clasificación fundada en esta su esencia, en lugar de hacerlo por la comprensión y el análisis. La idea profunda de comprender el cristianismo, pasando a través de los dogmas, hasta llegar a la determinación de los estados de ánimo religiosos, no le llevó, todavía más allá, a la derivación interna de estos estados partiendo de la vida, no le condujo al curso vivo mismo, y todo se convirtió en este pensamiento en un esquematismo atemporal.

Cuando Ritschl y su escuela pensaron en forma más histórica y la intuición histórica de Ritschl captó con más hondura el curso del proceso religioso en las formas concretas de la religiosidad cristiana, cuando trató de comprender el valor de las formaciones religiosas partiendo de su realidad histórica y abrió vía libre a la teología al rechazar, con el neokantismo, todo sistema metafísico racional, procurando así un ámbito mayor y más libre al carácter irracional de la religión, a pesar de todo, esta mente privilegiada se hallaba tan estrechamente encadenada que ninguna de sus concepciones

fundamentales hizo justicia a la historia, a pesar de partir de ella. Abandonó la mirada histórico-universal de los *Discursos*, donde radicaba el germen de la ciencia de la religión del futuro. El reconocimiento hecho por Schleiermacher de la significación de la mística en la religión fue desplazado por un odio antihistórico contra lo místico. Para esta mente sobria resultaba incomprensible la significación de la vivencia religiosa en la historia de las 311

creaciones religiosas. Y por eso, tampoco supo apreciar, dentro de la limitación de sus estudios al cristianismo, la vivencia en el origen del mismo. Pues la experiencia que tuvo Jesús de la acción de Dios en él no se puede pensar más que como vivencia mística, como experiencia directa. Y tampoco comprendió la significación de la mística, en la que confluyen la vivencia de Cristo mismo, la experiencia visionaria de Pablo y los éxtasis de los eremitas con el ascetismo, la contemplación y el éxtasis neoplatónicos. En la mística panteísta, en la religiosidad de las sectas y en el pietismo no vio más que falsificaciones del cristianismo.

La vivencia religiosa capta una conexión que se halla por encima del nexo sensible de las cosas captable por el entendimiento; el contenido de esta vivencia es inaccesible al entendimiento y no puede ser representado mediante conceptos: en un estado de entrega pasiva se experimenta una acción real sobre el estado consciente del alma, acción que es interpretada por el género de la vivencia como proveniente de aquella conexión invisible.

La experiencia[3] religiosa se distingue de todos los estados parecidos, de la acción de los tóxicos, del trance, de los estados que se hallan a la base del espiritismo, gracias a dos

“momentos” conexos: es el resultado de una sucesión interna de estados anímicos que, por su conexión, empujan hacia la vivencia y encuentran su culminación y término en ella mediante el sosiego con que colma las almas que lo necesitan, que sufren con el mundo; y la vivencia provoca una transformación perdurable de la vida anímica. La conexión de estos dos “momentos” se manifiesta en el hecho de que la insatisfacción del alma produce ya, en la sucesión interna de estados que proceden de esa insatisfacción, la facilidad para renunciar a los valores de la vida mundana,

constancia para mantener esta renuncia, plenitud de experiencias sobre su insignificancia, que llega a la reflexión más fina, fijación en el mundo invisible, técnica de esta fijación mediante la cual se produce ya la plenitud, la persistencia y la acción de la vivencia.

En la conexión de estos “momentos” tenemos el punto de partida para la fenomenología de la religión. De esta experiencia surgió la comprensión de Arnold de la historia de la Iglesia y la de Schleiermacher y Neander. Este último tuvo que destacar el

“momento” de la autobiografía, de la retrospección religiosa, de la meditación, con respecto al transcurso exterior de la historia eclesiástica misma y también los efectos de la religión sobre el culto y las costumbres. No captó, sin embargo, lo específico en las formas de esta acción ni tampoco la relación interna de las religiones con su organización.

Así recibió Ritschl la teología histórica, y su mente sobria y concienzuda, su genio para

“recomprender” pudo llevarnos muy lejos si no se lo hubiera impedido la estrechez ya indicada de su personal vivencia religiosa y de su horizonte histórico.

Todo empujaba hacia una consideración universal del problema histórico-religioso.

En este punto comienza la historia universal de la religión, que se basó en el estudio de las lenguas y las literaturas orientales. Se desenvolvió desde dos lados: constructivamente, con Hegel, Bauer, Strauss, Zeller, y por la comprensión de grandes fenómenos singulares y de círculos singulares, con Jacobo Grimm, Müllenhof, etc., con Max Müller, Deussen, Oldenberg, etc., con Usener y Dietrich.

Sobre estas bases surgió, desde la psicología, un nuevo intento para captar la índole de la religión. William James, equipado con unas dotes sorprendentes para ver las realidades de la vida psicológica, el primero no

influido ya por la sistemática psicológica al uso, en poder del recurso que significa el supuesto de algún tipo de acción que proviene de un inconsciente psicológico, se encontró rodeado en Norteamérica de sectas en las que la vivencia religiosa se hacía valer con gran vigor, con independencia de la tradición. La fuerza del espíritu norteamericano radica en que los hombres procedentes de las capas sociales, de la articulación política, de la tradición religiosa de Europa comenzaron una nueva vida sobre un suelo nuevo, desprendidos de esos fundamentos históricos. Mientras tanto el Estado desembocó bajo el dominio de la vida económica.

Pero el gran papel que desempeñaron las sectas en las emigraciones procedentes de Inglaterra desarrolló el poder de la experiencia religiosa y de la moral cristiana como una fuerza antagónica. Esta experiencia cobró su expresión en innumerables confesiones y autobiografías. Y mentes profundas, que aliaron esta vivencia con los resultados de la cultura alemana, en primer lugar Emerson, desarrollaron este cristianismo. Así surgió la psicología de la religión en Norteamérica sobre bases empíricas.

I

La ciencia de la religión puede resolver su problema particular sólo en conexión con el de la filosofía. Como historia de la religión y como ciencia comparada de las religiones se encuentra ya conducida a los conceptos de vida, experiencia de la vida, fantasía, etc.

Tiene menester de una solución de la cuestión: ¿cómo son posibles conceptos psicológicos fundamentales superiores para el análisis de lo históricamente dado? Y en la medida en que se ve obligada a emplear para el análisis de la religión las relaciones de ésta con el arte, con la metafísica y con la ciencia, y los conceptos generales de concepción del mundo, ideal, conformación de la vida, moralidad, deber, etc., es la teoría de la estructuración de las ciencias del espíritu la que tiene que resolverle este problema.

Y en la medida en que los problemas del valor de la religión en general, de las relaciones de valor entre las diversas religiones, de la verdad de sus enunciados, del futuro del desarrollo religioso rodean en tal forma por todas partes al estudioso de la religión que tiene que ver en ellas la meta última de

la investigación, no puede abandonar tales problemas a la teología o a una filosofía de la religión o de la historia de tipo especulativo, pues en ese caso no haría más que abdicar de sí misma y renunciaría a la conexión natural del saber, que también en las ciencias del espíritu se encamina a la guía de la vida, y entregaría el campo a pseudociencias.

Como este gran problema se hace urgente en virtud de esa aparente consecuencia de

la investigación histórica según la cual, debido a la contradicción de los enunciados religiosos de las diversas religiones lo mismo que a la historia de la formación de estos enunciados, su verdad se hace completamente problemática, es menester que la ciencia de la religión cure las heridas que ella misma ha producido.

313

Así resulta que los problemas de la historia de la religión sólo se pueden resolver en una conexión científica general que depende de las investigaciones filosóficas; pero esta conexión tiene que ser un conocimiento objetivamente válido que se cierna por encima de todas las concepciones del mundo indemostrables y que no sea, por lo tanto, metafísica en el viejo sentido; y, como toda fundamentación sistemática de las ciencias del espíritu, no necesita abarcar más que aquellas proposiciones requeridas por tal fundamentación.

1. Todo saber, y también la ciencia de la religión, tiene menester, en primer lugar, del esclarecimiento de sí mismo en la lógica, como conciencia de las relaciones contenidas en la validez universal de los juicios que se dan en la conexión mental. A la evidencia que así se produce se añade el sentimiento de convicción que acompaña a la objetividad de los juicios: descansa en que la conexión mental se halla contenida en la conexión perceptiva y vivencial según las leyes y formas del pensamiento.

En este hecho de que en la conexión mental el saber se constituye mediante juicios universalmente válidos no tenemos como condición un *a priori*. La teoría del conocimiento es diferente del análisis que de este hecho se

verifica en la lógica (lógica analítica). Se ha desarrollado por el análisis de las ciencias en el sentido de sus supuestos.

Ha comenzado con las ciencias de la naturaleza, estableciendo el carácter fenoménico de su objeto. Pero este análisis se mostró incapaz de superar el escepticismo. Disputa entre Kant, Aenesidemus, Maimón, Fichte, etc. Estas investigaciones nos remiten al yo.

Superación de su concepción del “sujeto pensante”. Totalidad, vida, etcétera.

2. Hay que establecer, en primer lugar, que es menester distinguir por completo todos los enunciados que se presentan en la religión, en el arte, en la concepción del mundo, en la metafísica, de aquellos otros que pronuncia la ciencia de validez universal sobre estas formaciones de la ciencia del espíritu. Las ciencias del espíritu contienen las relaciones que rigen en el tiempo, las relaciones del nexo efectivo, de la asignación de valor, de fin y medio y en forma aplicada cronología, crítica, interpretación, etc.

3. La vida es el nexo efectivo que se da entre el yo y su medio. En este nexo efectivo, en esta urdimbre, la totalidad de la vida psíquica actúa en la sucesión de los estados de ánimo (entendiéndose la expresión como expresión de totalidad).

No se trata sino de un aspecto tan sólo de esta relación cuando se considera la totalidad de la vida en su relación con la naturaleza y en sus relaciones internas. Pues, por muy estrechamente que se abarquen las relaciones de este todo con los individuos, siempre en los individuos la parte, etc. Considerar estas relaciones individuales o socialmente es un resultado ulterior.

II

La religión es una conexión psíquica que, lo mismo que la filosofía, la ciencia y el arte, retorna en los individuos como un contenido parcial de los mismos y se objetiva en las formas más diversas en sus producciones. Se da, por lo tanto, en doble manera, en la vivencia religiosa y en las objetivaciones de la misma. La vivencia sigue siendo siempre 314

subjetiva, y sólo la comprensión de las creaciones religiosas basada en la revivencia permite un saber objetivo acerca de la religión. El procedimiento metódico para la determinación de su esencia[4] tiene, pues, que mantenerse dentro de esas creaciones. Y, ciertamente, la religión se da en múltiples figuras, cada una de las cuales constituye una conexión concreta particular. Cada una de estas religiones tiene una historia y estas formaciones, que se explayan históricamente, pueden ser sometidas al método comparado para captar así la esencia de la religión común a todas ellas.

Pero en este punto se nos presenta un círculo vicioso...

III

Antropología

La vida psíquica puede ser esclarecida y analizada mediante diversos métodos, en cada uno de ellos se interfieren la vivencia y la comprensión, pues sólo el comprender abarca todo el horizonte de la vida psíquica y sólo la vivencia aclara sus profundidades, y éstas sólo sobre esta base se hacen accesibles a la comprensión. El método más cercano a la vida misma es el que describe y analiza la sucesión y coexistencia de los estados psíquicos concretos. La conciencia muestra cambios que tienen lugar en el centro de la vida psíquica y que se extienden sobre aquélla. El método antropológico describe y analiza, por lo tanto, la sucesión de los estados de ánimo concretos: los encuentra determinados por un movimiento interior hacia adelante y por las acciones exteriores. El movimiento determinado desde dentro se puede comparar a una energía que empuja hacia adelante. Como “momentos” de esta energía reconocemos la conexión estructural y los “momentos” de insatisfacción, disonancia, padecimiento, contenidos en cada estado de conciencia. Cuando no actúan estos momentos el sentimiento puede permanecer en un estado de reposo, en el cual únicamente la acumulación provoca cambios. Queda indeterminado si son necesarias otras suposiciones para le energía. Y a esta sucesión se añade la cooperación de estados más independientes del estado total y menos perceptibles.

La investigación antropológica es vecina de la poesía. En ésta la vivencia se despliega en la fantasía según la significación que le inhiere y así se

representa en ella la relación del curso psíquico con la vida que le rodea en su realidad completa.

315

316

1 Quisiera llamar expresamente la atención sobre esta obra; el material acumulado en ella ha sido utilizado diversamente en lo que sigue. Esta obra ha sido posible porque tenía tras sí toda la moderna literatura histórico-religiosa y hasta el movimiento religioso progresista. Se refiere preferentemente a las experiencias de las sectas religiosas de Inglaterra y de Norteamérica. El lector se encontrará en muchas ocasiones en perplejidad al tropezar con una explicación del proceso religioso que lo coloca en estrecha conexión con el espiritismo, tan extendido en Norteamérica. Pero muchas más veces se encontrará bien ayudado en la comprensión de la vivencia religiosa gracias al genio psicológico de James.

2 *Secte der Herrnhuter*. [T.]

3 Dilthey casi siempre emplea la palabra *Erlebnis* y nosotros indistintamente empleamos *vivencia* y *experiencia;* esta última palabra está más dentro de nuestros hábitos verbales tratándose de materias religiosas y como no hay lugar a equívoco la podemos emplear tranquilamente. Lo mismo podrá ocurrir al tratar de *vida y poesía —Erlebnis und Dichtung—*. Ya está definido suficientemente el concepto de *vivencia* para que el riesgo del equívoco nos obligue a forzar demasiado la música verbal, que es tan decisiva en la inteligencia de un texto. [T.]

4 *Wessen*. Es en alemán una palabra bastante indeterminada: esencia, ser, naturaleza, etc. Habría que recordar los conceptos de *ser y desarrollo*, como categorías de la vida, expuestas por Dilthey *(El mundo histórico)*. La religión, como conexión psíquica, es un *nexo efectivo* y como tal tiene, lo mismo que la unidad de vida, un ser y un desarrollo. Lo mismo se podría decir de la filosofía y por eso cuando se habla de “la *esencia* de la filosofía”

(título de un famoso ensayo de Dilthey, *vid. supra* p. 147 ss.) no hay que perder de oído esta resonancia. [T.]

317

PEDAGOGÍA

318

ACERCA DE LA POSIBILIDAD DE UNA CIENCIA PEDAGÓGICA CON VALIDEZ UNIVERSAL

(1888)

LOS SISTEMAS pedagógicos más destacados pretenden determinar la meta de la educación, y los valores y los métodos de la instrucción con validez universal, es decir, para pueblos y épocas muy diferentes. Coinciden en esto Herbart y Schleiermacher, Spencer y Bain, Beneke y Waitz. Estas pretensiones de los sistemas tenían que fomentar la propensión radical que trata de imponer un ideal uniforme, sin tener en cuenta la diversidad de las naciones y las necesidades de los estados. Un error de la teoría pedagógica se convierte en peligro para el sistema de enseñanza. En el campo estrecho y remansado de la escuela, se repite en nuestros días lo que en el siglo XVIII se desarrolló sobre el escenario de la vida estatal. Una teoría abstracta, que se presenta con una falsa pretensión de validez universal, opera en sentido revolucionador y disolvente sobre los órdenes históricos de la sociedad. Por estas circunstancias la crítica del sistema pedagógico dominante cobra una significación práctica considerable.

I. EL RETRASO CIENTÍFICO DE LOS SISTEMAS PEDAGÓGICOS DOMINANTES

La pedagogía actual nació en los siglos XVI y XVII y compone una parte de aquel sistema natural que se desenvolvió entonces como derecho natural, religión o teología natural y moral universal, como estética y economía política universales. Cuando el desarrollo de las ciencias de la naturaleza y el de las monarquías transformaron el ideal educativo europeo y la nueva educación francesa, cortesana y cientista, atrajo a los mejor dotados, fue menester, disponiendo de métodos más sencillos, hacer lugar en la vida y en

la cabeza de los jóvenes al material ampliado de la enseñanza. Al mismo tiempo, las nuevas metodologías de Bacon, Descartes y sus compañeros proporcionaban los medios para fundar una dialéctica como metodología de la enseñanza. Así nació la didáctica universal del siglo XVII. Era su idea fundamental que existe una marcha natural para el desarrollo de nuestra inteligencia mediante la enseñanza, marcha que va de las experiencias a las verdades abstractas, de las lenguas vivas a las reglas de las mismas, del ambiente inmediato del niño a su orientación más amplia. El siglo XVIII pasó de este sistema natural de la enseñanza a todo el plan de la educación. Sobre esta base, el desarrollo natural y el perfeccionamiento de la persona se convirtieron para el siglo XVIII en meta y principio de toda la educación. Trapp, Schwarz y Niemeyer han sido los primeros en crear sobre estas bases sistemas pedagógicos regulares.

¿Era posible que estos sistemas pedagógicos y los que les siguieron pudieran realizar su pretensión de regular la educación sobre principios y de un modo universalmente válido? Una pedagogía que quiera cumplir con estas pretensiones tiene que recibir de la ética el conocimiento de su meta y de la psicología el de los diversos procesos y medidas 319

con los que la educación trata de lograr esa meta. Hay que preguntarse, pues, lo que estas dos ciencias pueden aportar a la pedagogía.

Sólo partiendo de la meta de la vida se puede determinar la de la educación, pero la ética no es capaz de definir esta meta de la vida de un modo universalmente válido. La historia de la moral nos instruye a este particular. Qué sea el hombre y qué es lo que quiere, lo experimenta éste en el curso del desarrollo de su ser a través de los siglos, y jamás de un modo definitivo ni en conceptos universalmente válidos sino a través de las experiencias vivas que surgen de las profundidades de todo su ser. Por el contrario, toda fórmula concreta acerca del fin último de la vida humana se ha evidenciado como históricamente condicionada. Ningún sistema moral ha podido lograr hasta ahora un reconocimiento universal.

La misma conclusión podemos sacar mediante el análisis psicológico. Como no estamos en posesión de un principio metafísico explicador del mundo de validez indiscutible, los principios de la vida moral sólo pueden ser abstraídos de las incitaciones e impulsos vivos tales como la simpatía, el

afán de perfección y de dicha y el sentimiento de obligación en la vinculación recíproca. Pero la captación conceptual de estas propensiones y la trabazón en un todo de las fórmulas así nacidas significa siempre su interpretación y una tal interpretación se halla siempre, en su calidad de ideal o sistema ético, históricamente condicionada o limitada. Y es más, estas propensiones, estos movimientos del ánimo, que son compuestos, son también cambiantes históricamente en cuanto a su índole y en cuanto a su fuerza respectiva.

Lo mismo se puede fundamentar, de modo más hondo, desde el punto de vista gnoseológico. El juicio ético no es un enunciado que pudiera comprobarse por el carácter sensible de la percepción o por la evidencia de un enlace mental. La proposición ética no es válida y universal en el sentido en que lo son una proposición lógica o matemática. La reprobación de una acción es, más bien, o un sentimiento, un movimiento de la voluntad que en el actor mismo se dirige a su propia acción o una especie de repulsión que parte de las voluntades que le rodean. Y esta resistencia del sentimiento y de la voluntad que designamos como reprobación muestra diferencias muy características. Quien descuida la vinculación de su voluntad debida a una promesa formalmente manifestada, se encuentra excluido del círculo en el que se cuenta, recíprocamente, con la lealtad y el deber. Pero quien no se abandona a la buena voluntad y a la simpatía con que acogemos el sufrimiento ajeno, sino que lo hiere con el sentimiento y la acción, se encuentra excluido de la solidaridad y participación que cubre los círculos pequeños y mayores de la sociedad humana. Y, finalmente, cuando en una voluntad se ha extinguido el afán por el despliegue y la perfección, es excluida, con un modo más suave de repulsión, del círculo de aquellos en el que este afán palpita todavía enérgicamente. Y no sólo el círculo excluyente sino también el modo y manera de la exclusión es del todo diferente en estos tres casos fundamentales.

Principios o reglas que han sido abstraídos de tales procesos volitivos y que, por consiguiente, poseen un origen y valor bien diferente por lo que se refiere a su contenido afectivo o volitivo no es posible reunirlos de un modo universalmente válido en un 320

principio moral y tampoco agotan, de modo universalmente válido y unívoco, el contenido de los procesos volitivos. Porque la vinculación que expresan estos principios o reglas posee, en cada uno de esos casos diferentes, un sentido y un valor también diferentes. Expresa realidades, cada una de las cuales se presenta aparte en la organización moral del hombre. Es, pues, imposible trabarlos mediante meras operaciones lógicas en el todo de un sistema moral. La vida moral misma los entreteje en formaciones superiores partiendo de la conexión concreta de una cultura. En la vida moral le nace a la voluntad una semejante unidad concreta, en la que se entrelazan sus diversas propensiones y los sentimientos vinculados a ellas. Pero en esta tentativa penetra el contenido vital completo de una época y de un pueblo. Y ya puede un poeta expresar esta unidad, configurada en la voluntad, como ideal de la vida o enunciarla un filósofo como sumo bien, como principio moral, pues no han hecho más que encontrar la palabra para aquello que fue creado por la historia. A las normas de la creación poética que surgen intemporalmente de la naturaleza del hombre se añade el trabajo poético de las generaciones con la técnica de una determinada época poética. El mismo proceso ocurre en la vida moral, y también en ella lo que aparece como ideal de vida, bien sumo, principio moral, es algo concreto condicionado por el contenido íntegro de la vida histórica: ha nacido históricamente y se halla históricamente limitado.

En segundo lugar, la pedagogía depende de la psicología. De ella recibe el conocimiento de cómo los diversos procesos actúan unos sobre otros en la vida psíquica, y le ofrece la posibilidad de intervenir deliberadamente en esta conexión causal mediante medidas pedagógicas. La psicología científica, que investiga la conexión causal con los medios de la observación y el experimento, se halla todavía en su primera juventud. La psicología que sirve a la doctrina pedagógica clásica del siglo XVIII era una teoría de las facultades. Para ella la conciencia es un escenario en el que a una indicación del apuntador se van presentando el ingenio, el entendimiento, los deseos: luchan entre sí, una fuerza anímica ayuda a las otras o las subyuga, de pronto tenemos un monólogo, o un dúo o un trío entre ellas, desaparecen tras las bambalinas y esperan a la nueva llamada. La pedagogía fundada sobre semejante teoría no consiguió más que indicaciones completamente estériles: desarrolla tus fuerzas pero ninguna de ellas de un modo unilateral y excesivo; usa tus fuerzas pero no abuses de

ellas. Toda esta teoría de las facultades del alma no hacía más que desarrollar las nociones generales que habían surgido en el lenguaje y en el trato de la gente culta y, así, tampoco tuvo éxito mayor que el de una noble popularidad. La reforma de la psicología llevada a cabo por Herbart obedeció a la necesidad pedagógica de tratar las representaciones como fuerzas y de derivar los fenómenos de la vida psíquica de las relaciones, sometidas a ley, de estas fuerzas. La hipótesis fundamental de esta psicología le vino a Herbart de las experiencias pedagógicas de Pestalozzi. A partir de este momento, la psicología guardó estrecha relación con la ciencia pedagógica. Pero algunas partes imprescindibles para la pedagogía, tales como la teoría de los sentimientos y de la voluntad, no han sido accesibles hasta ahora a un tratamiento científico riguroso. La psicología podrá ser algún día fundamento 321

de la pedagogía y ésta psicología aplicada, pero no es posible prever todavía cuándo la psicología estará a la altura de tan altas exigencias.

Por este lugar ocupado por la pedagogía en la conexión de las ciencias se explica la suerte que ha corrido. Las ideas morales dominantes en el siglo XVIII le inspiraron su meta, según la cual lo valioso a través de todo el alboroto de la historia de la sociedad es la ilustración del individuo. Este principio se presentó como una verdad absoluta y universal, pero no era más que la expresión de la mentalidad del siglo XVIII. Por otra parte, la pedagogía recibió de la metodología y la antropología de los siglos XVII y XVIII la regla para la educación del individuo, en el sentido de que la marcha había de ser de la intuición al concepto, de los hechos a las abstracciones. Sin embargo, esta regla no alcanza, en su indeterminación, a la solución de las cuestiones pedagógicas más hondas.

De esta suerte las fórmulas pedagógicas del siglo XVIII eran limitadas y de valor relativo, como expresión abstracta del ideal de vida y educativo de aquellos días y como aplicación de una psicología del todo insuficiente. Pues ésta es la ironía de la historia que desconocen los inventores de tales fórmulas, la comedia que con ellos juega: no les queda más remedio que expresar la vida y el conocimiento de un círculo histórico determinado, mientras se figuran que se elevan con sus alas abstractas a la región de lo universalmente válido, por encima del lugar y del tiempo. Esta imposibilidad de fundar un sistema pedagógico universal que habría de dirigir la educación es confirmada también por la breve historia de la pedagogía. Trapp, Niemeyer y Schwarz no trataron sino de ordenar las experiencias de la gran época de reforma partiendo de algunas ideas morales fundamentales, empeñándose en producir la unidad mediante la teoría de las facultades.

Dudando del rigor científico de la pedagogía, se refugiaron en esa popularidad noble que es el signo de un cientismo fracasado, y no hicieron más que entretejer en un agradable ramillete las más bellas flores recogidas del campo de la vida moral, de la felicidad, de la perfección, de la personalidad ética, de la ejemplaridad, para ofrendarlo como meta de la educación.

Herbart ha sido el primero en intentar una pedagogía científicamente fundada. Las investigaciones realizadas por él y por Beneke, por Waitz y Willmann acerca del interés, la atención, la sensibilidad, la memoria y el pensamiento, no han hecho sino encontrar *a posteriori* los fundamentos psicológicos firmes de la didáctica del siglo XVII. Para esta parte didáctica de la pedagogía la meta de la educación se presenta de un modo claro y distinto en el desarrollo de la inteligencia hacia una conexión que corresponda a la realidad. También es cierto que el análisis psicológico logró sus primeros éxitos dentro del campo de la inteligencia. Por el contrario, la psicología de esta escuela no ha sido capaz de exponer analíticamente de un modo satisfactorio los diversos procesos que cooperan en la educación del sentimiento y de la voluntad, y las fórmulas éticas de Herbart satisfacen tan poco como las de Kant o Schleiermacher. Más tarde los ingleses y sus seguidores alemanes han puesto como fundamento la concepción utilitaria de la vida.

Bain y otros fundaron el empleo de esta concepción en la pedagogía diciendo que esta finalidad mínima e ínfima de la vida por ninguna escuela podía ser negada aunque existieran fines superiores. Pero desconocieron que la exclusión de un fin del plan de 322

enseñanza opera de un modo tan determinante en el sistema de la educación como la intromisión de un tal fin. También es engañosa la esperanza de Herbert Spencer de poder lograr la medida del valor educativo de la materia enseñada empleando el principio utilitario en la formación del individuo, pues al establecer Spencer este cálculo con su atomismo utilitario en forma uniforme para cada individuo, obtiene una criatura que, antes que nada, tiene que aprender de medicina, para cuidar de su salud, supremo bien, después economía política, para que pueda invertir racionalmente sus capitales, y no habría de extrañarnos que le impusiera a este Robinson inventado por él el aprendizaje de la cocina. Los valores educativos de las materias de enseñanza se pueden derivar únicamente de la división de trabajo y de las necesidades que se dan en una sociedad determinada. Pero ésta se halla siempre condicionada y limitada históricamente.

Esta ciencia pedagógica abstracta y universal es, en todas sus formas hasta ahora conocidas, compañera de la teología natural y del derecho natural, de

la economía nacional abstracta y de la teoría abstracta del derecho. Mientras que la escuela histórica ha desplazado por todas partes el sistema natural y ha introducido una concepción histórica, la pedagogía es la única que ha quedado rezagada. Representa una anomalía en la ciencia actual. El desprecio con que se la mira se inspira en el sentimiento justo de que no es todavía una ciencia en el sentido moderno. Violenta las grandes formaciones históricas de la enseñanza que han surgido de la ética de cada pueblo, y es ciega frente a la profundidad histórica y la estructura, plena de sentido, de lo que es. Pero tampoco esta pedagogía puede ser reemplazada, en el sentido de la escuela histórica, por un análisis de las formas históricas que ha conocido la enseñanza. Apenas si se ha comenzado a poner en relación todo el material de los archivos o impreso, las disposiciones legales, los libros de enseñanza, las comunicaciones de particulares sobre los resultados de la educación, con nuestro conocimiento de la conexión cultural. Pero por muy preciso que sea el trabajo histórico que se lleve a cabo con estos materiales, no pretendemos únicamente saber cómo han sido las cosas, pues nuestra época, como cualquiera otra, tiene necesidad de reglas para la acción pedagógica. Y si la escuela histórica no persigue más que el conocimiento de lo que ha sido, no podrá sustituir al sistema natural destruido. En este dominio, como en los dominios parejos de la ética, de la poética, de la economía política, la ciencia se halla ante la cuestión de saber en qué punto del conocimiento de lo que ha sido nace la regla sobre lo que debe ser.

II. PROPIEDADES DE LA VIDA PSÍQUICA QUE HACEN POSIBLE UN SISTEMA DE REGLAS

PEDAGÓGICAS

Las reglas del obrar humano pueden ser, en primer lugar, condicionadas, es decir, dependientes de otras reglas o fines. Reglas semejantes son también las de la educación, pues ésta no es un fin en sí sino que sirve de medio al despliegue de la vida psíquica. O

pueden ser expresión de una dirección de la voluntad determinada por un contenido teleológico que no se halla condicionado ulteriormente. En tales reglas podemos ver conjugada la finalidad de la vida. Pero semejante finalidad última de la vida no se ha 323

podido deducir hasta ahora de un modo universal e indiscutible de un orden metafísico del mundo y parece poco probable se llegue a nada semejante en un tiempo previsible, a juzgar por la experiencia que tenemos. Por lo tanto, no cabe sino buscar en la vida psíquica misma una teleología cuya expresión ha de ser, en último término, toda proposición universal acerca de la meta de la vida y toda regla del obrar.

Vemos que toda criatura sensible, animada, vive su vida de un modo adecuado a la conservación y hasta a la potenciación de su propia existencia y la de su especie. Las acciones que llevan este carácter las designamos como adecuadas a un fin. Podríamos figurarnos una criatura en la cual este carácter de adecuación surgiera de su propio conocimiento de la conexión causal entre su organismo, el mundo exterior y sus acciones.

Una criatura semejante habría de tener desde su nacimiento un saber acerca de las condiciones del aire más conveniente para su respiración y, así, podría escogerlo.

Conocería también qué temperatura le convendría más y cuáles son los alimentos más sanos y orientaría desde los primeros momentos su vida según este conocimiento teórico.

Sería un pequeño prodigio de inteligencia, pues la adecuación de sus acciones procedería de la adaptación de las mismas a los conocimientos que desde su nacimiento estaban a su disposición como una especie de omnisciencia. Pero en la realidad esta adaptación es llevada a cabo por medio de nuestros sentimientos en forma muy breve y, al mismo tiempo, muy imperfecta. Los sentimientos se presentan entre las imágenes o representaciones, por un lado, y los movimientos de la voluntad, o las acciones, por otro.

Esta disposición ofrece un carácter teleológico. Consiste en una estructura de nuestra vida psíquica según la cual nuestras representaciones y sentimientos ponen en juego los impulsos y éstos producen las acciones, de tal suerte que esos sentimientos expresan el valor aproximado que para nuestro ser psicofísico tiene lo captado en la representación, si bien de una manera muy imperfecta y limitada. Así, nuestras sensaciones gustativas se acompañan de sentimientos que repugnan o repelen lo que es perjudicial a

nuestro sustento de un modo absoluto y en todas las circunstancias. De igual modo, los sentimientos que acompañan al proceso respiratorio nos enseñan a evitar atmósferas viciadas perjudiciales. En esta conexión los dolores son, de modo predominante, manifestaciones correlativas de los procesos perjudiciales para el cuerpo, mientras que los sentimientos placenteros corresponden a los procesos útiles.

En esta adecuación o teleología de la conexión psíquica descansa la posibilidad de que se conserven las especies y se produzca una elevación de la organización dentro del ser vivo. También tienen sus raíces en esta conexión teleológica todos los efectos adecuados en la vida de los hombres, en la sociedad y en la historia. Se puede hablar también, por lo tanto, de una estructura o de un tipo de la vida psíquica que alcanza desde las etapas ínfimas de la existencia animal hasta el hombre y, dentro de este tipo, los miembros de la conexión entre el estímulo y el movimiento aumentan cada vez y las relaciones entre los mismos se hacen cada vez más complicadas. Así nace, en la cúspide de esta serie evolutiva psíquica, el tipo del hombre. Del medio en que vive proceden los estímulos que son acogidos y elaborados en la sensación, en la percepción y en el pensamiento; estos estímulos, y los objetos que aparecen en ellos, guardan una relación 324

con la conservación, desarrollo y felicidad del individuo, lo mismo que con la conservación de la especie, y en el placer y la pena, en el juego de los sentimientos se percata el hombre del valor, así surgido, que tienen las cosas para su propia vida; estos sentimientos y afectos hacen funcionar como motores los procesos volitivos y los movimientos que adaptan a nuestra propia vida las condiciones vitales o, en el caso en que estas condiciones sean invariables, acomodan a ellas nuestros estados. Por lo tanto, el tipo del hombre perfecto consiste en la perfección de estos tres géneros de procesos, en la estimación justa de su fuerza y en su adecuado engranaje. El primer miembro de esta conexión teleológica nos es absolutamente transparente en su aportación; la sensación, la percepción y el pensamiento alumbran, por decirlo así, los objetos a cuyo largo nos movemos. El último miembro es también fácilmente comprensible; el impulso, los apetitos, la voluntad extienden, desde el interior del organismo, sus órganos aprehensores hacia la realidad. Por el contrario, en la función que ejercen nuestros sentimientos radica el enigma cuyo desciframiento nos

permitirá la visión en la conexión teleológica de nuestra vida psíquica. El análisis encuentra sentimientos e impulsos que difieren por la forma del acontecer pero que no son separables en cuanto a su contenido.

Proposición 1. *Los sentimientos y los impulsos se presentan en la vida psíquica como estados compuestos; se pueden distinguir en esta composición partes más simples en los modos determinados de reaccionar ante las representaciones; estos componentes penetran en las diversas formas del sentimiento y del impulso*.

Así, no es posible separar el afán de castigar la lesión de la propia esfera de existencia del sentimiento contenido en este afán. O si radica en nuestra personalidad que mantengamos la palabra dada con independencia del cambio de los tiempos, también encontramos que en este caso el sentimiento y el impulso marchan entrelazados. Cierto que representa una diferencia decisiva en la forma interna del carácter el que los sentimientos pujen por desembocar en acciones o se disipen en la expresión y la manifestación pero, consideradas las cosas por el contenido, vemos que los mismos modos de reaccionar ante las representaciones transcurren, en primer lugar, en los sentimientos y luego en los impulsos, como en formas diferentes del acontecer psíquico.

Un modo determinado de reaccionar de este género lo tenemos cuando sensaciones cualitativas a las que se dirige nuestro interés cobran un tono afectivo, cuando surge contraste o armonía entre nuestras sensaciones acústicas o visuales y cuando la captación de los estados de ánimo de otras personas provoca simpatía o compasión.

Proposición 2. *Los modos de reaccionar que el análisis distingue en los sentimientos y en los estados volitivos compuestos pueden representarse como una diversidad de círculos afectivos e impulsivos*.

Así, en nuestros estados compuestos se contienen los sentimientos elementales que son provocados por los contenidos sensibles bajo la condición de un interés concentrado y forman, como diversidad del tono afectivo de las sensaciones, un círculo afectivo particular. Podemos distinguir también sentimientos que se producen por las relaciones de los contenidos sensibles entre sí, tales como la armonía y el contraste, la

simetría y el ritmo, y también componen un círculo afectivo. Semejantes incitaciones, sentimientos e 325

impulsos, deciden sobre la manera en que el hombre se siente en el mundo y manipula con él. Los encontramos en el niño como una diversidad de modalidades distintas del sentimiento y del impulso y constituyen la disposición o carácter de los hombres. En ellos se encuentra lo elemental, contradictorio e irracional de la naturaleza humana, pero al mismo tiempo lo poderoso y que puja por elevarse a una armonía superior. Con ellos lleva a cabo el hombre lo que jamás conseguiría en el curso corriente de sus afanes hedonísticos. Aquí tenemos los resortes para el trabajo áspero de la persona y de la humanidad; aquí, al mismo tiempo, la proximidad a la tierra y la sublimidad del hombre, esa doble efigie de la naturaleza humana que hacía ver a Pascal en el hombre un rey destronado y al agudo observador que fue Kant una criatura sensual y un ser de razón.

En esta diversidad radical se basan todas las discordancias inefables de nuestro ser. Por eso somos para nosotros mismos un enigma y también muchas veces para otros.

Proposición 3. *Estos diversos modos de reacción del sentimiento y del impulso ante las representaciones no se hallan todavía trabados en los comienzos de la evolución psíquica. Cada uno de ellos actúa con adecuación, si bien de una manera grosera y limitada. Pero el desarrollo de la vida psíquica es el que establece, mediante una constante adaptación de los mismos, aquellas relaciones en cuya virtud se produce una conexión teleológica más perfecta de la vida psíquica tanto en el individuo como en la evolución ascendente del mundo psíquico y de la historia*.

Observemos a un niño. El impulso que busca el alimento, la reacción a las lesiones, la entrega tierna se presentan en forma aislada, sin relación alguna con el conjunto de sus necesidades, y sin ninguna estimación de su valor y de su legitimidad que haría posible esa relación. Su cara irradia ternura y pronto deja lugar a que se manifiesten otros sentimientos e impulsos. Se ha destacado siempre a propósito del hombre primitivo el carácter inconstante de sus impulsos y afanes. Pero cada una de estas tendencias opera teleológicamente. Si pudiéramos suprimir en la índole del niño o de un

pueblo primitivo la excitación de la cólera, las defensas contra los rigores de la vida serían demasiado débiles.

La pedagogía no se ha dado cuenta todavía de la conexión teleológica de la vida psíquica que hemos perfilado con esas proposiciones ni de la significación central que a los sentimientos e impulsos corresponde en esta conexión. Sus representantes científicos fueron perfectos intelectualistas; pero también doctrinas como la eclesiástica del pecado original y la de Rousseau sobre la inocencia natural no hacen sino expresar de modo unilateral y sumario las dos mitades de la realidad que acabamos de describir brevemente. Es menester un análisis psicológico pacientísimo para destacar de tal modo esa realidad, que el educador pueda captar la conexión en la naturaleza infantil según sus partes componentes y sus leyes. Sobre todo, la educación de las mujeres encuentra aquí su centro; en esos rasgos que componen la índole o natural y con los que se ha de formar el carácter.

De esta conexión teleológica de la vida psíquica podemos derivar las características que componen el carácter distintivo del mundo espiritual por comparación con el orden de la naturaleza. Estas características forman también los conceptos fundamentales para 326

la comprensión de la educación y la construcción de una pedagogía científica. En los hechos espirituales se presentan la adecuación a fin y la perfección. Se hallan sometidas a normas, y el curso de vida, que las abarca en el individuo y en la humanidad, muestra un desarrollo.

La captación de la conexión psíquica nos mostró, en primer lugar, su carácter teleológico; el orden mecánico de la naturaleza se funda sobre la ley causal cuya fórmula es *causa aequat effectum*. El efecto corresponde exactamente a las causas y la relación de los miembros en una conexión dada se agota en la relación causal. En la vida psíquica experimentamos por dentro una relación de los procesos como miembros, singulares de una conexión que produce la conservación, la dicha y el desarrollo de los individuos, y la conservación y superación del género y de la especie. Una conexión semejante la designamos como adecuada a fin. De aquí resulta que esta conexión y sus miembros realizan su fin en forma más o menos perfecta. Esta perfección puede ser expresada en fórmulas abstractas y podemos prescribirlas a cada desarrollo en calidad de reglas suyas.

Podemos determinar las propiedades de aquella conexión que cumple con su fin en forma totalmente adecuada, conexión a la que corresponde, por lo tanto, el carácter de perfecta. Si expresamos la perfección de un miembro de esta conexión o de la relación de los miembros en la misma en forma universalmente válida, surge una regla o norma. Y, dentro de cada dominio de la vida espiritual, se realiza esta perfección mediante un sistema de reglas. Estas reglas de la vida moral, de la creación artística, son universalmente válidas, independientes de las condiciones históricas cambiantes, y constantes en medio del desarrollo. Finalmente, el carácter de la vida que procede de esta naturaleza teleológica del alma se ofrece como desarrollo. Así como la naturaleza orgánica tiende a la superación, el mundo histórico al despliegue y al desarrollo. El fondo elemental de este desarrollo radica en los modos de reacción de la vida impulsiva y afectiva. La concepción mecánica de la evolución tal como la han desarrollado Montesquieu, Helvetius y Buckle explica el perfeccionamiento del género humano por la aparición creciente de impresiones desde el mundo exterior, que ensancha el saber de los pueblos y determinan su natural. La teoría del desarrollo del idealismo alemán tal como ha sido desenvuelta por Schelling, Guillermo de Humboldt y Hegel, busca el perfeccionamiento del ser humano en la serie ascendente de las ideas. Ambas concepciones desconocen la significación de las fuerzas elementales que componen, en calidad de sentimientos e impulsos, el centro poderoso de la vida psíquica. Toda situación de la cultura establece una unión concreta entre estas fuerzas elementales lo mismo que entre las impresiones sensibles. Promueve la unidad de la multiplicidad de las impresiones e incitaciones. En el *ethos* de un pueblo tenemos una estructura semejante, en que se traban las fuerzas elementales. Así, cada época desarrolla un tipo determinado de hombre y lo que ella logra actúa ulteriormente. En cada estación humana se produce nada más que una unión parcial en una trabazón completa de la vida psíquica; se hacen valer luego fuerzas elementales que no han sido trabadas en la unidad de la cultura y ya con esto se determina la duración de cada etapa cultural.

327

Con estas explicaciones podemos ver en qué medida es posible una teoría pedagógica universal, de qué principios puede derivarse y qué alcance le

corresponde en la solución de las cuestiones pedagógicas prácticas. Cuán diferentes pueden ser las formas que adopta la educación: el desarrollo de cada niño tendrá que lograr la perfección de los procesos y sus enlaces que cooperan en la conexión teleológica de la vida anímica. Para cada parte de esta conexión existe una tal perfección de su índole y de su aportación, y ella es la condición fundamental de toda actividad de los hombres. Ya vimos que la finalidad concreta de la vida se halla siempre determinada históricamente. La perfección de la vida psíquica en cada uno de sus procesos y en su conexión es la condición universal, ínsita en el hombre, a que se halla vinculado el logro de todo fin concreto. Esta perfección tendrá que perseguirla también, en todas las circunstancias, la educación. El ideal educativo de una época y de un pueblo se halla históricamente condicionado y configurado en su plenitud y realidad concretas. Para esto tenemos, por una parte, la disposición y las dotes individuales y, por otra, el oficio correspondiente en la articulación de las profesiones, y así surge la realidad pedagógica en cuya virtud un hombre se desarrolla en su época, en su pueblo, en su sociedad, camino de la meta adecuada a sus posibles aportaciones. Pero para todo esto constituye la condición universal la perfección de la conexión teleológica que forma una vida psíquica con el engranaje de sus procesos.

La disposición que reside en esa vida psíquica puede ser desarrollada de un modo universalmente válido. Se trata de una abstracción de la histórica vitalidad del hombre pero, por lo mismo, accesible a una exposición científica. También se puede exponer con el mismo rigor el conjunto de medios pedagógicos con los que se puede provocar esa perfección de la conexión psíquica. Porque conocemos en grado más o menos suficiente la acción “legal” de un proceso en que se forma semejante conexión psíquica, y se pueden describir psicológicamente y explicar en muchos puntos y completar las medidas que el arte pedagógico ha encontrado empíricamente para el logro de esa conexión. La fórmula que prescribe la marcha y los medios convincentes para el desarrollo de una determinada parte dentro de la conexión psíquica la denominamos regla pedagógica. En la medida en que una fórmula semejante expresa las condiciones de la acción de uno de esos elementos, por ejemplo, la atención espontánea o el factor de la repetición, puede denominarse principio. El número de tales principios

pedagógicos es indeterminado, ya que el número de partes a que se puede reducir la conexión de la acción pedagógica es indeterminado.

Así nos encontramos ante la posibilidad de una pedagogía válida para todos; posee una base segura y universal en la perfección de los procesos y de sus enlaces trabados en la teleología de la vida psíquica; en la descripción, en el análisis y en la fijación de reglas puede lograr el carácter de rigurosa seguridad. Lo que hemos demostrado con respecto a la pedagogía se puede afirmar también para otras ciencias del espíritu que tratan de guiar la vida. Hemos resuelto, pues, el problema que nos habíamos propuesto y hemos encontrado en lo que *es* una razón o fundamento para lo que *debe ser*, en la *realidad* una razón para la *regla*.

328

Pero con esto hemos circunscrito al mismo tiempo todo el campo de una pedagogía universalmente válida. Es un campo estrecho y no se dan en él proposiciones que deciden sobre las grandes cuestiones pedagógicas que se ciernen sobre nosotros. Si se trata de saber cómo estos elementos pedagógicos efectivos se traban en el sistema finalista de la educación de una época dada y en un pueblo determinado, si se trata de marchar desde la perfección normal de los diversos procesos a la conexión psíquica concreta en las almas reales de una época y de un pueblo, salimos en ese caso del ámbito de las abstracciones universalmente válidas para entrar en las realidades pedagógicas; pero éstas son siempre históricas y, por lo tanto, de un valor relativo. Por eso ningunas cuestiones pedagógicas concretas pueden ser resueltas por una ciencia universalmente válida.

III. LA CONEXIÓN DE LA PEDAGOGÍA CONDICIONADA DE ESTE MODO

Entendemos por educación la actividad con arreglo a plan mediante la cual los adultos

“forman” la vida psíquica de los menores. Se emplea esa expresión en un sentido traslaticio cuando la formación orientada a otra meta consigue también efectos educativos como resultado accesorio. Así, el jefe educa dentro de la jerarquía profesional, o el cura en la comunidad local, y la vida

misma educa a los hombres. Se emplea esa expresión en un sentido traslaticio cuando la formación se da como efecto de una acción en la que interpolamos nosotros un sujeto y una finalidad consciente. En este sentido el hombre es educado por la naturaleza, la tierra, la mansión educadora de la humanidad y la revelación es educación del género humano. Se piensa en estos casos en un sujeto que produciría el desarrollo de los hombres con una actividad planeada. Pero la educación en sentido propio se limita a la relación indicada arriba y tal educación planeada constituye un sistema cerrado. Y podemos definir la pedagogía como el conocimiento de este sistema. 1

Desde un punto de vista filosófico elevado la formación, la perfección, el despliegue y la dicha de los hombres constituyen la finalidad propia de todas las instituciones. Y

hasta ese modo de ver según el cual la naturaleza misma trabaja en pro de esta finalidad está también justificado. En este sentido puede escribir Willmann una teoría de la educación y en sentido parecido Lorenzo von Stein puede convertir el proceso educativo en objeto de una exposición científica muy amplia. La pedagogía, en este sentido, es la meta práctica más alta a que puede conducir la filosofía. Pero mientras las instituciones de la sociedad no persigan realmente esta meta como la última y suprema, la doctrina de la educación tendrá que limitarse a la actividad de los adultos sobre la generación nueva a los fines de su formación.

Toda actividad que trata de obtener la perfección de los procesos y de sus enlaces en la vida psíquica consiste en “formar” *(Bilden)* y es “formación” *(Bildzmg)* la perfección ya obtenida. 2 Que esta formación tiene que considerarse como fin en sí se deduce ya del carácter antes señalado de la vida psíquica. Pues todo concepto de fin y de fin en sí se 329

toma del hecho de que todos los procesos encuentran su centro en el estado de satisfacción de nuestros sentimientos. Las expresiones dichas, valor, fin y fin en sí no señalan sino esta circunstancia teleológica. El individuo no se puede proponer ninguna meta de su vida que no radique dentro de su propio mundo sentimental, de sus estados afectivos. Y así como por una conclusión de analogía, o más bien por un proceso que equivale a semejante conclusión, sabe algo de la existencia de una vida psíquica ajena, así

también, gracias al mismo método, tiene que presuponer en esta vida psíquica ajena una conexión teleológica de carácter peculiar. Sabe que toda vida psíquica se siente como un fin. Y como la interioridad (que es siempre afín al recordar) se acrecienta con el aumento de imágenes, representaciones y de sus combinaciones, se retardan diversamente los procesos entre el estímulo y el movimiento: el centro de la vida psíquica que subsiste con independencia de las impresiones y de los movimientos se hace cada vez más poderoso, más unitario y se siente a sí mismo en esta su unitaria independencia.

Así crece la conciencia de ser un fin en sí: la persona, la dignidad, el valor moral se experimentan interiormente y se reconocen en los demás. El concepto de "formación"

cobra un contenido más profundo. Vemos cómo en los animales siguen a los estímulos reacciones elementales, sin que exista entre los dos una interioridad firme y consciente de sí misma; y, sin embargo, sorprendemos en la mirada de los animales algo emparentado a nosotros y lo sentimos, desde más cerca, como una afinidad de las incitaciones, de los impulsos y de los sentimientos. Así se produce una relación sorprendente. Sentimos compasión por el animal que sufre y sabemos, sin embargo, que tenemos que someterlo a nuestros fines. Al acomodar la criatura animal a tenor de nuestros fines, no la

"educamos" sino que la domesticamos. También en la sociedad humana ha existido una contradicción: el sentimiento de la superioridad de las razas, estirpes y clases frente a las inferiores, luchaba con el sentimiento nunca ausente de que todo lo que lleva un rostro humano tiene derecho al desarrollo y a la dicha. También el esclavo ha sido domesticado más que educado. Poco a poco se desarrolló en el género humano el sentimiento central albergado en el principio del cristianismo: ama al prójimo como a ti mismo, y en el principio de Locke y de Kant: considera a los hombres, tanto a ti mismo como a los demás, como fines en sí. Y a medida que este principio se extendía, se extendía también la educación a todas las clases, aun a las económicamente subordinadas.

La *primera parte* de una pedagogía científica tiene que resolver tareas que, en su mayor parte, no habían sido descubiertas todavía y que en su conjunto

no han sido tratadas científicamente.

Investiga en primer lugar el origen de la educación, de la instrucción, de las escuelas, y la articulación creciente de la enseñanza en la sociedad. Es menester enlazar las noticias que nos proporcionan los viajeros acerca de la educación entre los pueblos primitivos con las noticias más antiguas acerca de la educación y de la escuela entre las naciones civilizadas. Se nos descubre en este campo una “legalidad” sorprendente según la cual ciertas formas se presentan en pueblos absolutamente distantes. Como la forma más primitiva de la educación nos encontramos entre pueblos primitivos muy separados entre sí con la iniciación de que hacen partícipes a los adolescentes los viejos de la tribu y que 330

se enlaza con la introducción en las tradiciones de la tribu. Una educación que se anticipa a todos los libros, una educación grosera y que, sin embargo, abarca al hombre entero con una cierta profundidad. Otra segunda forma muy general, a partir de los pueblos primitivos, y que se anticipa también a todo empleo de la escritura, la encontramos en las escuelas de sacerdotes y de rapsodas. El discípulo es acogido en una corporación y educado para ella. En este campo se transmitirán, más tarde, los comienzos de la escritura. La aparición de escuelas en nuestro sentido se enlaza con la propagación de la escritura de pueblo a pueblo y el empleo cada vez más extenso de la misma. Se nos presentan dos formas diferentes en conexión con las diferencias de la articulación social.

Esparta, Creta y Persia nos han transmitido, casualmente, noticias sobre una educación pública en las asociaciones político-militares, y es de suponer que también en otros pueblos ocurrió este predominio de las asociaciones indicadas sobre la asociación familiar y que tuvo las mismas consecuencias para la forma de la enseñanza. Donde, por el contrario, se ha impuesto la independencia de la familia, han nacido escuelas privadas a las que la familia entrega sus hijos o la organización eclesiástica los ha recibido de la familia. La división progresiva del trabajo, el desarrollo del orden económico y de la cultura guarda una relación “legal” con una ramificación creciente de las escuelas y una diferenciación creciente de la enseñanza. En la actualidad nos hallamos frente a la tarea de establecer, mediante un plan legislativo adecuado, tales relaciones entre las diversas escuelas que cada

fuerza individual halle el camino para el oficio a que se encuentra llamada. En la competencia entre los pueblos podría ganar Alemania un gran adelanto si fuera capaz de desarrollar en una economía planeada de las fuerzas el desarrollo más adecuado y alto de cada fuerza individual. Para que el estado resuelva esta tarea no será menester una ley de instrucción pública pero sí una legislación escolar unitaria y consecuente que proceda a tenor de un plan también consecuente, como en otro tiempo la reforma de Humboldt, Süvern y sus compañeros.

La primera parte de la pedagogía tiene que estudiar también las relaciones en que la educación y las escuelas se hallan con los centros de la organización exterior de la sociedad: familia, ayuntamiento, Estado e Iglesia. La organización exterior de la sociedad descansa en las relaciones de dominio, dependencia y comunidad: en estas relaciones se funda también el derecho de enseñanza sobre los menores. Este derecho se halla limitado por el fin en sí que es el niño. También en estas sus relaciones con la organización exterior se está haciendo cada vez más complicada la enseñanza en el curso del desarrollo histórico. La visión de la historia nos aconseja también en este punto una prudente moderación. Frente a la propensión actual de regular la escuela desde el punto de vista exclusivamente estatal, tendrá que participar en la regulación de la enseñanza todo cuerpo social en la medida en que represente un elemento de la obra educativa de una época y de un pueblo. La familia representa, ante todo, el elemento de la dicha humana; el ayuntamiento persigue la utilidad en su comunidad económica; el Estado fomenta la capacidad de ser útil al conjunto, de someterse a sus leyes y de transformarlas moderadamente. La Iglesia trabaja con la meta suprema de la persona, en la que ésta, en soledad y, por decirlo así, en el transmundo, se enfrenta con la divinidad. Vemos cómo 331

en el equilibrio de estas fuerzas que componen la sociedad moderna se asegura la integridad de aspectos de la educación. Si una de estas fuerzas se apoderara del alma de un niño la educación llegaría a ser unilateral y anquilosada.

Los principios jurídicos más generales que nacen de la naturaleza de la cosa, especialmente de las relaciones de ese fin en sí que es el niño con los

centros de la organización exterior, familia, ayuntamiento, Estado e Iglesia, y que se pueden señalar en el derecho administrativo de los diversos pueblos, constituyen el fundamento para la comprensión del régimen pedagógico o del sistema de la enseñanza en cada pueblo. En el régimen prusiano, cuya base lo constituye el derecho general prusiano, se pueden señalar algunos principios jurídicos que proceden de la naturaleza particular del pueblo alemán y de su vida estatal.

Por último, la primera parte de la pedagogía se orienta hacia adentro. Estudia, describe y analiza la facultad creadora del educador y la relación de esta facultad con las disposiciones del educando. Esta relación es semejante a la que rige entre el estadista y la sociedad sobre la que actúa, entre el artista y el público que goza de sus obras. Pero la disposición artística se agitaría y seguiría creando caso de que el artista viviera en una isla desierta. Por eso, al estudiar esta relación podemos partir del genio del artista. Otra cosa ocurre con la acción del político y con la del educador. La obra del educador está condicionada por el alma en despliegue sobre la que actúa. Despierta en ella la fuerza formadora y le da la ley. Hay que empezar, pues, con el educando.

Con razón coloca Herbart al comienzo de la ciencia pedagógica el concepto de la

“plasticidad” del educando. Este concepto expresa un hecho muy complicado de la experiencia. La vida psíquica se explaya en desarrollo. Ya expusimos arriba el fundamento para la comprensión de esta afirmación, partiendo del carácter teleológico de toda vida psíquica. En ella tiene lugar un incremento constante de elementos de la experiencia. Práctica de los procesos elementales en cuya virtud entran en relación estos elementos, nacimiento de una comprensión de la realidad partiendo de ellos; pero, al mismo tiempo, como reaccionamos sentimental e impulsivamente a las imágenes de los objetos, desarrollo de estos movimientos elementales, trabazón concreta de los mismos en una unidad del ánimo y del carácter y ejercicio creciente de las acciones volitivas que parten de aquí. La ley más general de este desarrollo de la naturaleza humana se halla en oposición con la ley fundamental que domina en la naturaleza exterior. En ésta rige el *causa aequat effectum* y, debido a esto, la ley de la *conservación* de la

energía, mientras que en aquel campo domina la ley fundamental de la *superación*. El concepto de plasticidad, por lo tanto, quiere decir que es posible fomentar el desarrollo del educando, eliminar sus obstáculos y conducir su vida psíquica hacia la perfección, cuando el artista educador conoce las leyes de la vida psíquica y sabe utilizarlas.

Y en este punto surge la tarea más atractiva que conoce la pedagogía: tiene que describir y analizar el *genio pedagógico*, y de este modo inspirar al futuro educador con el sentimiento de su dignidad y con el entusiasmo por su oficio. También en el genio pedagógico hay algo primordial. Se nos presenta en la historia acaso con más rareza que 332

el poeta o el artista plástico. Sócrates, Platón, Comenio, Pestalozzi, Herbart, Fröbel son, sin duda, de este rango. Se nos presentan junto a los poetas, como gentes de la misma categoría, pero de una índole psíquica muy distinta. El conocimiento histórico acerca de ellos lo recogemos más bien de descripciones de otros que de sus propios testimonios. Se observa que la fuerza atractiva de un hombre sobre otros se halla condicionada por la potencia impulsiva con que se manifiesta y entrega. Por eso en el genio pedagógico dominan el ánimo entero y la fuerza intuitiva y no el entendimiento. Por eso observamos también con frecuencia en la vida que hombres de una inteligencia no especialmente aguda se hallan dotados de talento pedagógico. Comprendemos y gobernamos a un hombre en la medida en que sentimos con él y revivimos en nosotros los movimientos de su alma. Comprendemos únicamente por amor. Y también a través del amor tenemos que acercarnos a una vida en germen, rebajando nuestros propios sentimientos a lo oscuro, en agraz, infantil y puro. Una ingenuidad intacta del fondo de su alma aproxima al genio pedagógico al niño. Pestalozzi en su escuela, Fröbel en las montañas de Turingia, inventando juegos y canciones infantiles, nos muestran estas dotes como un protofenómeno. Cuando se conjugan con altas capacidades intelectuales se produce esa figura tan impresionante de la vida psíquica que Platón, en el *Banquete*, hace encarnar en Sócrates. Sobre la base de una comprensión ingenua se origina un sentido por la vida del alma, tan vivo, tan realista, que se resiste al análisis científico. A este sentido deben su vida esas magníficas figuras de adolescentes que Platón nos traza como monumento único de la pasión pedagógica, las figuras humanas de Pestalozzi en el *Lienhart*, la más bella

novela popular de todos los tiempos, y sus fantasías y las de Fröbel sobre las almas humanas y el desarrollo de la humanidad: profundo, elemental, concretamente verdadero, algo que no es posible medir con el patrón del análisis científico, algo que se mantiene por sí mismo en el mundo de la cavilación sobre la naturaleza humana. El mundo no puede empobrecerse mientras se sientan la vida, la niñez y la familia de este modo. Aquí también recoge sus fuerzas el maestro de primaria: hijo del pueblo, separado por los pocos años de seminario de la escuela rural, teniendo ante sí un esquematismo psicológico y pedagógico fosilizado, pero palpitando a través de él todas sus experiencias ingenuas. El pedagogo teórico puede reír muchas veces sobre Diesterweg o sobre Fröbel.

¡Con qué torpeza casi infantil trabajan con los instrumentos del análisis! Pero su sentido por el alma del niño los coloca por encima de todos los teóricos. Y en el genio pedagógico, y gracias a su renovada ocupación con el alma de los hombres y de los niños, una cavilosa inventiva por lo que se refiere a los artificios para educar, para formar. Ante los bancos de la escuela surgen estos inventos, con los niños delante, y el protofenómeno de esta invención es, como en el caso de Pestalozzi, que, rodeado de los niños más desamparados, tiene que luchar con los problemas más sencillos y elementales, y encuentra así los métodos elementales. ¡Qué contraste!: por un lado la ilustración de los salones de Francia, Rousseau fantaseando, su libro sobre las mesas de las damas de la corte, sus hijos en el asilo, su viva ensoñación solitaria, y, por otro, la pedagogía de la Ilustración alemana, siglo de oro de los ensayos educativos geniales, príncipes y ministros deseosos de ayudar, padres de familia que quieren hacer de sus 333

hijos hombres, un público apasionado y la entrega de temperamentos auténticamente pedagógicos como Pestalozzi, Salzmann, Campe, Fröbel que, rodeados de niños de la condición más humilde, llenan su vida con el sentimiento poderoso del progreso de la educación humana como el asunto más importante de nuestra especie.

La *segunda parte* de la pedagogía abarca la exposición analítica de los diversos procesos que se entretejen en la educación, así como la deducción de normas universales que regulen la educación, como regulan el arte, la ciencia o la vida moral. Hemos expuesto la conexión en cuya virtud surge

de la complexión teleológica de la vida psíquica el concepto de la perfección de sus procesos y con el cual se pueden extraer y presentar las diversas reglas o normas. Sin embargo, en la actualidad sólo podríamos expresar en reglas pedagógicas, sobre la base de ideas psicológicas reconocidas por todos, lo que concierne a la formación de la inteligencia. A esto se tiene que limitar nuestra prueba del método. Por el contrario, la teoría de la formación del sentimiento y de la voluntad reclamaría una nueva fundamentación psicológica, que no es posible proporcionar en este lugar y dentro de los límites de este ensayo.

La etapa primera de toda educación del alma infantil se halla en el juego. El niño no hace ningún gasto de fuerza que prometa la satisfacción de necesidades reales en el futuro mediante actos intercalados de trabajo. Juega. El niño que juega encuentra su satisfacción en la actividad misma. En el juego se desarrolla y ahonda por primera vez la conexión que marcha de las representaciones, a través de los sentimientos provocados, a las acciones volitivas y a los movimientos. Así respira el alma del niño por primera vez en el juego. En él se conserva la salud de la naturaleza infantil gracias a su ocupación libre y total. Tenemos, pues, como principio supremo de la educación por el juego: el juego es una función necesaria para la vida infantil en la cual se despliega libremente la marcha de las representaciones, a través del cambio de los sentimientos, a los movimientos exteriores. Si los juegos en que funciona la percepción desarrollan más que nada las imágenes de los objetos, si los juegos de la fantasía fomentan la figuración interior en el alma del niño, si los juegos prácticos desarrollan la salud, la fuerza y la moralidad, habrá que cuidar de todas estas ventajas unilaterales pero subordinándolas a la función propia del juego.

En las etapas superiores de la educación se trata, en primer lugar, de desarrollar dentro de la conexión teleológica del alma la perfección de las partes y procesos que componen la vida intelectual. La regla suprema de esta etapa de la educación la tenemos en la meta de estos procesos, que no es otra que la de conseguir un conocimiento adaptado a las necesidades.

La primera tarea consistirá en el desenvolvimiento completo de los elementos sensibles contenidos en la sensibilidad humana y en el desarrollo

de las diferencias y relaciones entre ellos. Es una tarea que primero se propone resolver la enseñanza intuitiva. Si entendemos como principio la fórmula que señala las condiciones de un elemento pedagógico eficiente podemos perseguir con claridad a propósito de la enseñanza intuitiva cómo se ha ido cobrando conciencia histórica de tales principios y cómo se pueden poner de acuerdo, *a posteriori*, con la psicología en progreso. Tenemos 334

en este caso la misma circunstancia que señalé en la poética. El principio supremo de la enseñanza intuitiva ha sido formulado bajo la influencia de Bacon por Comenio y sus seguidores. La enseñanza debe seguir la marcha de la naturaleza y ésta va de la intuición al concepto y a la palabra, y del todo, abarcado en la intuición, a las partes. Los métodos encontrados en virtud de este principio constituyen una parte principal de la actividad pedagógica reformadora de los siglos XVII y XVIII. Otro segundo principio ha sido visto por Comenio y desarrollado por Rousseau. La enseñanza intuitiva tendrá que describir el mundo en torno en su conjunto, partiendo de lo que rodea al niño. Así, completa lo que se da a la experiencia del niño por medio de las operaciones que le son habituales, y en las direcciones también habituales. Otro tercer principio fue expuesto igualmente por Comenio y desarrollado por Basedow. Hay que practicar la captación de los objetos y su designación. Es más profundo todavía el cuarto principio, expuesto por Pestalozzi. En toda intuición se repiten elementos. Para que la intuición alcance su perfección máxima es supuesto previo que cada uno de estos elementos se capte con la máxima energía, pureza y seguridad. Estos elementos se presentan en el campo intuitivo de lo espacial, de lo temporal, de las cualidades sensibles, de la serie tonal y de las voces. Pestalozzi inventó los métodos que tienen por objeto obtener la perfección de estos elementos, métodos desarrollados por Herbart, Fröbel y otros muchos. Estos principios se completan considerando que la representación pura y enérgica de los elementos de la experiencia interna por medio del trato y de la poesía, de la religión y del relato histórico, constituye una base importante de la vida psíquica superior.

Ya las intuiciones necesitan de la atención para su desarrollo. Pero el interés y la atención tienen que considerarse, en general, como la fuerza motriz

necesaria para todos los efectos que se deseen obtener en la enseñanza. La atención es dirigida por el interés.

Entendemos por éste la participación del alma en una representación o en una combinación de representaciones. Si podemos distinguir diferentes tipos de atención, semejante distinción ha de tener una importancia decisiva para la enseñanza. La atención espontánea es provocada por las imágenes y los procesos representativos en cuanto tales y se dirige a los objetos sin tensión alguna. Surge del interés inherente a los objetos.

Tiene como consecuencia despertar la conciencia, conservar en la memoria, distinguir las partes y captar sus relaciones, en una palabra, constituye la palanca de toda la enseñanza.

Por el contrario, la atención deliberada responde a un esfuerzo de la voluntad que se dirige al objeto. Tiene como base un motivo en cuya virtud se mantiene la atención, mientras que el objeto no la despertaría por sí mismo según su relación con estas operaciones espirituales. Se produce en el niño por el temor al castigo y la esperanza de premio, por la ambición, por la alegría de competir, por la conciencia de la utilidad para el porvenir. El principio establecido por primera vez por Herbart exige que la enseñanza debe procurar la presencia de objetos que despierten una atención espontánea y la comprensión. Sólo cuando, por la naturaleza del educando o del asunto, es imposible esto se presentará la atención voluntaria en forma complementaria. En este principio se contienen varias fórmulas que circunscriben más su acción. La primera fórmula desarrolla las condiciones de la atención espontánea, otra resalta la importancia del 335

ejercicio de la atención deliberada para la energía del proceso mental y la formación del carácter. Reprimendas y admoniciones para formar el carácter son recursos, como se sabe, de madres incapaces y de malos maestros. Pero la atención voluntaria es la primera forma en que la voluntad aprende a dominar y gobernar con energía las representaciones y los impulsos. La gramática y la matemática, con su áspero pergeño, disciplinan el espíritu del muchacho y lo capacitan para poder obedecer y mandar más tarde.

El análisis de los procesos educativos tiene que considerar, además, la memoria. Ve en ella una propiedad de las representaciones mismas: se establece gracias a ella el desarrollo de una conexión de nuestra vida psíquica que, una vez adquirida, influye en cada proceso psíquico consciente, a pesar de que ella misma no se eleva a conciencia clara y distinta en cada una de sus partes, y hace posible la reproducción en la conciencia de cada una de estas partes singulares de la conexión. Este conocimiento tiene una importancia extraordinaria en la pedagogía moderna. Suprime la vieja separación entre aprender y pensar, entre memoria y juicio, entre apropiación y elaboración. La tarea de la enseñanza que consiste en establecer una conexión de representaciones que represente la realidad es conllevada por las operaciones de la memoria. El principio supremo rezará por consiguiente: la apropiación de la representación y de sus enlaces habrá de ser perseguida por la enseñanza en la medida en que se vaya elaborando una conexión de la vida psíquica que represente la realidad y permita ejercer sobre ella las acciones necesarias. Este principio se ofrece en las siguientes reglas particulares. Como la memoria, en su fuerza plástica, es originariamente disposición corporal y esta disposición es mantenida en su frescor mediante una vida moderada, evitando las emociones, y mediante una alegre actividad conexa, habrá que cuidar desde la niñez estas circunstancias de salud. Y como la reproductibilidad de una masa de representaciones depende del grado del interés, del modo y energía de la conexión, del número de repeticiones y de la distancia de la última repetición con respecto al acto rememorador actual, la economía de la vida espiritual representa el primer recurso para poder utilizar la fuerza plástica de memoria que se disponga: el orden y conexión de la vida espiritual triunfa también sobre una pobre disposición.

Analicemos ahora el ejercicio del pensamiento lógico y la elaboración de una conexión de las representaciones en un conocimiento que represente la realidad y haga posible transformarla. Al servicio de esta tarea se ha desarrollado, a partir de Rochow, el método catequístico. Sin embargo, con su introducción de señales y su delimitación de conceptos tiene un valor limitado y, en cierto sentido, es un residuo de la época anterior a nuestra ciencia moderna. El ejercicio cognoscitivo vivo se dirige a captar los vínculos internos de lo real, las relaciones sencillas en cuya virtud esa realidad se hace transparente para el intelecto. Para satisfacer esta necesidad

es menester que tratemos de establecer las relaciones concretas entre los fenómenos que luego se podrán representar abstractamente como relaciones de dependencia. Pero no nos sería posible establecer estas relaciones de dependencia y destacar en lo concomitante lo coperteneciente si no se nos diera en la regularidad del enlace el signo exterior de la dependencia de un fenómeno con respecto a otros. Aquí tenemos la clave para comprender la inducción. Busca ésta lo 336

necesario por medio de lo general. Al avanzar de caso en caso va destacando de la sucesión o coexistencia de lo real procesos, o partes de ellos, perfilados, si es posible, cuantitativamente determinados, que se hallan entre sí en una firme relación. Esta uniformidad se puede captar ya con exactitud cuando se presenta como igualdad en número o en magnitud espacial. Las relaciones simples de las magnitudes en recurrencia regular son el signo de la divinidad en medio del juego confuso de lo sensiblemente cambiante. Así el análisis, y la inducción inseparable de él, cooperan con la síntesis y la deducción. La operación capital entre éstas, establecimiento de relaciones en un todo incomprendido con el que nos enfrentamos, se practica con la mayor viveza en la captación significativa de una frase o de una unión de frases, sobre todo si este ejercicio se apoya con el recurso exacto del conocimiento gramatical. Cada una por su lado, la gramática nos trae a conciencia las relaciones concretas de lo real y la matemática nos acostumbra a captar las relaciones en lo cuantitativo. Si queremos designar como formación formal este tomar conciencia de las relaciones de lo real y el ejercicio de su captación, tendremos que ella será la base para toda esta parte de la educación. Pero una exageración de esta preparación formal extiende hasta los 19 o 20 años del “gimnasio” la mera preparación para la preparación en la vida, en definitiva tan corta. Esto provoca en los discípulos un aburrimiento, que se extiende por las escuelas superiores, y la impaciencia por abandonarlas. En los años mismos en que despierta el afán de saber, queda insatisfecho, se marchita y se extingue. A esto hay que oponer el siguiente principio: en medio del adiestramiento para captar las relaciones, en esa práctica de las operaciones lógicas, en ese aficionar a los debates lógicos, es menester despertar y satisfacer el afán de saber de los adolescentes; la mente de los alumnos deberá practicar operaciones valiosas con la experiencia, deberá orientarse, sobre todo, a las relaciones causales, que en su mayoría se conocen por medio de la relación entre lo particular y

lo general, por lo tanto, inductivamente; también aprenderá a determinar cuantitativamente estas relaciones causales. Así se revelará al discípulo la naturaleza. También se adiestrará en la captación de la conexión de la realidad histórica. En este aspecto representa una bendición que la antigüedad greco-romana es como una escuela elemental para la comprensión del mundo histórico: todo todavía sencillo, elemental, apegado al suelo y muy cercano al espíritu juvenil. La marcha de las ciencias modernas y del sistema pedagógico conducen a la misma meta: simplificación de la conexión que representa la realidad y de su fundamentación. La ciencia, debido a la ampliación creciente de su dominio y a la artificiosidad que reina todavía en alguna de sus partes y a la falta de conexión de otras, ha provocado las dificultades que pesan sobre la enseñanza escolar y las irá atenuando poco a poco mediante simplificación.

Una didáctica completa, finalmente, tendrá que agrupar las diversas materias, calibrar su valor educativo, determinar su orden y establecer los métodos de cada uno de los objetos de la enseñanza. En este punto los principios universales son indeterminados y sólo gracias al carácter de un sistema educativo nacional cobran un perfil más preciso e históricamente circunscrito.

337

Hemos llegado a los límites de la teoría pedagógica universal. El método indicado puede llevarse también a la educación del sentimiento y de la voluntad. Los puntos de vista directivos para una tal teoría se nos ofrecen ya con la conexión teleológica de la vida psíquica indicada por nosotros. Por la función adecuada de los círculos afectivos e impulsivos dentro de la conexión psíquica resulta ya en qué sentido habrá de perseguir en este campo la educación el desarrollo hacia la perfección. Pero para esta parte de la ciencia pedagógica hay que establecer antes en detalle la base psicológica, lo que en este momento nos llevaría demasiado lejos. En una teoría de validez universal no se podía dar tampoco más de lo aquí esbozado e indicado. Las grandes cuestiones de la educación que agitan en este momento a un país no pueden resolverse con validez universal para todos los tiempos y pueblos sino que han de ser tratadas, por no poder serlo de otra manera, sobre la base de un exacto conocimiento de la historia y de

la vida actual de la educación, mediante una especie de acción artística en la que cooperen las dotes del estadista y las del pedagogo.

El nexo de ideas en que se lleva a cabo esto recorre las tres investigaciones siguientes.

Surge en primer lugar la cuestión de cómo, partiendo de los procesos pedagógicos elementales, expuestos y desarrollados en reglas, por nosotros, se produce un sistema formador, educativo e instructivo tal como rige en un determinado círculo cultural. Una cuestión paralela ha sido tratada por mí en la poética, y he mostrado cómo toda técnica de un género poético ha recibido su unidad del contenido de una cultura histórica [*Vid.*

Psicología y teoría del conocimiento, 2ª ed., pp. 118 y ss].

No existe una técnica universalmente válida de la tragedia o de la épica. Lo mismo ocurre en el dominio de la educación. Luego habrá que emprender una consideración comparada de los sistemas educativos y se verá que las diversas formas particulares se hallan entrelazadas por el desarrollo progresivo de la humanidad. Será posible dentro de ciertos límites determinar la tendencia en el desarrollo de la educación y de utilizar así nuestros conocimientos científicos como guía en la enseñanza. Finalmente, el ahondamiento en el sistema educativo nacional, en su historia y en su presente, la captación de las relaciones de este sistema con la cultura del país, sobre la base de todo el conocimiento circunscrito por nosotros, permitirá señalar a la acción técnica de la administración pedagógica el camino por el cual se puede conseguir el desarrollo del sistema educativo nacional. Pues para el sentido histórico es claro que no se puede violentar y disolver el *ethos* histórico de un pueblo, que también ha producido su sistema educativo, mediante la intervención de una teoría radical que, partiendo de un sistema universalmente válido, pretende regular la educación de todos los pueblos.

1 La “educación” constituye, como el arte, la religión, la filosofía, etc., un sistema cultural. *Vid. Introducción a las ciencias del espíritu*, en el primer libro, el capítulo referente a los sistemas culturales. [T.]

2 Podríamos decir lo mismo educar y educación. Dilthey, que podría haber utilizado también la palabra *erziehen* —educar— prefiere la tan expresiva de *bilden* —formar— de uso mucho más corriente para designar las actividades pedagógicas en alemán que el “formar” en español. [T.]

APÉNDICES

LÍMITES DE LA FILOSOFÍA FRENTE AL ARTE Y A LA RELIGIÓN

(1880)

LA FILOSOFÍA analiza, pero no produce. Concepción de Schiller. La filosofia no crea, por tanto, nada. Al descomponer, al analizar, sólo puede mostrar aisladamente y abarcar conjuntamente lo que está ahí, lo que encuentra entre los hechos de la conciencia.

La filosofía encuentra ya los puntos de referencia con los que construye la conciencia inmediata: el yo —el “mismo”—, el mundo, la divinidad. Las masas de representaciones así construidas tienen ya un orden cuando la filosofía se presenta. No es ella la que construye, sino que encuentra de antemano la articulación producida en la totalidad de nosotros mismos.

Al exponer la aparición de la religión y del arte, especialmente de la poesía, se ve ya la conexión en que están estos diversos campos de la vida espiritual. Pero la conexión significa, al mismo tiempo, una relación de estos grandes hechos, como partes, a un todo, que en el caso presente es el conocimiento.

Esto se puede mostrar también históricamente. La cultura intelectual de una época cualquiera se forma mediante una cooperación de las diversas

manifestaciones de la vida espiritual. Estas manifestaciones concuerdan, en cierto grado, en una totalidad. No importa cuán diversas sean las actitudes que tome la inteligencia ante su objeto en una época dada: el *Nathan* de Lessing no es completamente independiente de los escritos religiosos de un Spalding y de los filosóficos de un Mendelssohn; sólo reuniéndolos se ve de qué manera poseyó aquella época a Dios, al mundo y a sí misma.

Esto se ve más claro si se considera un solo problema. Se ha formado en nuestra literatura, Lessing, etc., un ideal de vida en la poesía, luego se ha hecho explícito científicamente.

Aquí tiene que estar la razón de que la filosofía, y en general la ciencia como conocimiento, no sea capaz de expresar cosas importantes que sí pueden expresarse como religión o poesía. Si la ciencia fuera capaz de explicar la conexión de los hechos, es decir, establecer un fundamento unitario, suficiente, entonces no habría lugar para ninguna otra actividad del espíritu en el campo de la representación.

Hegel ha sostenido el punto de vista afirmativo.

En realidad, lo que se nos ofrece es irracional, los elementos mediante los cuales representamos son irreductibles entre sí.

El mismo Kant no ve límites para una facultad absoluta de conocer.

El arte, especialmente la poesía, produce lo típico, que ocupa un lugar importante en nuestro representar. Lo típico aparece junto a lo “legal”. Es “legal” lo que es expresión de un comportamiento general en la naturaleza. Es típico lo que exhibe en un caso singular algo universal. Lo típico, si se le quisiera dar una expresión conceptual abstracta, presupone una conexión teleológica. En su propia esfera, es lo significativo y unificador para nuestro sentimiento de la vida. Lo típico en el arte plástico.

342

343

(1896-1897)

I

HE AQUÍ una pregunta que no puede ser contestada según el gusto de cada cual, pues, por el contrario, para descubrir la función de la filosofía hay que acudir a la historia. Por todas partes donde, basándose en el saber existente, se logró una conexión que, con pretensiones de validez universal, dotó de consistencia a la vida anímica gracias a una unidad de tipo intelectual, hubo filosofía. La índole de esa conexión fue en cada caso diferente, pues se hallaba condicionada por las determinantes mentales de cada época.

Pero, lo contrario de lo que sucede con la tarea científica especializada, siempre se buscó una conexión que se extendiera sobre todo el horizonte espiritual de la época. Por otra parte, en contraste con la religión, se trató de dar a esa conexión un carácter de validez universal.

Por fuerza tiene que haber en nuestra conciencia ciertas condiciones que producen con regularidad, siempre que la situación espiritual lo permite, creaciones tales como las que señalamos. De otro modo, sería incomprensible semejante regularidad. En efecto, la estructura de la vida psíquica nos lleva a ejercitar el conocimiento de la naturaleza, un dominio sobre ella, la vida económica, el derecho, el arte y la religión. Además, agrupa estas actuaciones creando su organización externa. La conciencia que engendra todas estas formas no puede menos de descubrir su íntima trabazón en tan varia actividad. Y

esta trabazón o conexión abarca todas esas actuaciones de modo tanto más completo cuanto la reflexión haya logrado en mayor grado elevarlas al horizonte filosófico, y llegará a su plenitud cuando logre abarcar todos los aspectos de la actividad humana que se hayan decantado en alguna ciencia. Mientras el hombre manifiesta su vitalidad en el conocimiento de la naturaleza, en la valoración de las cosas y en la adopción de fines, la filosofía tratará de conseguir una unidad espiritual en tan múltiple actuar. Y esto porque sólo así logra la conciencia, activa en esas formas, un temple vital de autonomía e independencia, y sólo así llega a sentirse contenta de su realidad y de su poder plasmador. La filosofía es la función que en la economía del espíritu y de la sociedad da cima siempre a esa tarea.

Su primer rasgo consistirá, por lo tanto, en establecer esa conexión en el espíritu, por cuya virtud éste puede lograr la conciencia de la unidad de la vida. Dispone, pues, como material suyo, de las ciencias, en cuanto las grandes manifestaciones de la vida se han decantado en ellas. Pretende alcanzar por medio de ellas el conocimiento de la conexión viva del espíritu humano en sí y en sus relaciones con la naturaleza. Todo lo que de las creaciones del espíritu se decanta en las ciencias, en el conocimiento de la naturaleza, en el derecho, etc., vuelve a retrotraerlo a esa conexión viva de donde había surgido. Sólo en la medida en que las circunstancias del hombre, elevadas a pensamiento científico, retrotraídas a esa conexión de la vida, nos permiten lograr una unidad en la que la 344

persona se forma, de un modo libre y a la vez compacto, como una efectividad autónoma y espontánea, pertenecen a la filosofía.

El otro carácter de la filosofía es que en ella esa conexión se ofrece con pretensión de validez universal. Su aparición supone, pues, que la convicción religiosa no satisface ya a las personas más adelantadas. Por esa razón encontramos siempre cual fondo de la filosofía naciente concepciones simbólicas de los dogmas, interpretaciones alegóricas de los documentos religiosos, de la doctrina de salvación. La filosofía significa, por lo tanto, la plenitud de la autonomía del espíritu humano, y aun cuando de esta soberbia del saber proviene no pocas veces descontento y dolor, sólo en la filosofía logra cumplimiento relativo el afán humano de ejercitar libremente la razón, en una palabra, la autonomía del sujeto.

II

Todas las demás notas —distintas de las señaladas por nosotros, que la historia nos muestra siempre— que se suelen atribuir a la filosofía, corresponden ya a las direcciones filosóficas particulares. Así, la amplitud del horizonte a que se extiende la conciencia filosófica de la conexión. La filosofía de cada pueblo y de cada época destaca una relación vital sobre las demás, de ella parte y a ella subordina el resto. Y siempre es destacada esa conexión como si fuese la objetividad misma, hasta que una mayor clarividencia descubre sus junturas y rendijas, forzando a reabsorberla en la subjetividad.

III

La filosofía tiene como misión primera y como parte propedéutica la conducción, a través de las etapas de la historia, de la predisposición filosófica y de la necesidad filosófica que existe en los sujetos a la plena conciencia histórica actual. Esta historia es la indispensable propedéutica de la filosofía sistemática. Pues la autoconciencia plena, de la que ningún pensamiento puede hacer abstracción sino que sólo puede analizar, es histórica.

1. Ideas primitivas de los hombres. Su ilimitada variabilidad, como el manto vegetal.

Origen de las unidades, mayores, de ideas de los pueblos.

2. La especulación sacerdotal de los pueblos orientales. Origen del monismo, de la doctrina de la transmigración de las almas, de la demonología, etc., de las concepciones fundamentales de toda teología: demonios, ángeles, sacrificios, etc. La filosofía india.

3. Filosofía de los pueblos mediterráneos.

4. Las naciones modernas. A la luz de la historia. Principio de continuidad.

a) El sistema natural en la ciencia teológica.

b) Filosofía y Renacimiento.

c) La conexión objetiva.

d) Se retrotrae ésta a la autognosis.

345

$$\frac{1}{a+b+c}$$

IV

Regla suprema de la formación de conceptos para esta filosofía.

1. La misión del sistematismo es valiosa para la universalidad del espíritu.

2. Causal...

3. La investigación científica progresa por su propia naturaleza, porque forja hipótesis acerca de las causas que le son accesibles. Aquéllas son las posibilidades de razones explicativas, comparables a las de la acción. Por medio de la inducción se trata de afianzar esas hipótesis *via exclusionis* o *via.. .*

4. Las condiciones de esas hipótesis deciden acerca de la posibilidad de alcanzar, la meta, la evidencia. Diferencias totales en los diversos dominios.

5. Como la filosofía tiene como función hacer posible, mediante un saber universalmente válido, un obrar autónomo consciente de sus fines, carecen de valor para ella todas las hipótesis que no sean capaces de eliminar las demás posibilidades con un alto grado de probabilidad. Por importantes que sean estos medios de progreso en todas las ciencias, la filosofía sólo puede darse si un cierto número de tales hipótesis se traba en un todo coherente. Pues el valor de un todo semejante es, según el cálculo de probabilidades,

etc., y, por tanto, puede, si *a* posee una probabilidad como 1,

b, etc., la combinación, etcétera. Por consiguiente, todo sistema semejante de una conexión de saber objetivo es sólo algo *posible*. La introducción por Lotze del concepto de satisfacción del ánimo en la elección no es más que el reconocimiento encubierto de que también hay otro criterio de combinación que radica, precisamente, en la conexión de la vida.

La idea de la aproximación a la verdad mediante hipótesis es despistadora. O bien nos vemos entregados al dogma, como complemento de una conexión posible, en cuyo caso

no existe autonomía de la persona, o bien hay un saber universalmente válido, que coloca al hombre, de algún modo, en situación de autonomía. Esto último es lo que ocurre, como mostrará el desarrollo completo.

El resultado es:

1. Negativo y purgativo: la metafísica es imposible, lo mismo como trascendente que como científico-natural. Con esto queda excluida la reducción de la conciencia a ningún dogmatismo.

2. En cuanto a la religiosidad, el análisis histórico-comparado demuestra la exclusión de toda teoría de revelación e inspiración, la diferencia cualitativa de valor de las diversas formas, etc.: ...el valor del cristianismo estriba en el conocimiento de la referencia a la conexión de vida de que surgió, autonomía de la filosofía de la vida.

En 1 y 2 el individuo se hace interiormente libre para dejar que actúen sobre él la experiencia de la vida, las ciencias y el mundo histórico.

3. Positivo: la filosofía nos pertrecha, mediante la autognosis y el análisis de toda la conexión de la vida histórico-social, para la captación de la vida, la comprensión de la historia y el dominio de la realidad.

346

4. Nos abre en la conexión de la vida...

V

Autognosis

La fundamentación de la filosofía sistemática es *autognosis*, esto es, conocimiento de las condiciones de la conciencia a la que está sometida la elevación del espíritu a su autonomía mediante determinaciones universalmente válidas; por tanto, mediante un conocimiento de validez universal, asignaciones de valor, universalmente válidas, y establecimiento de reglas, universalmente válidas, para la acción.

Estas condiciones están dadas en la conexión de vida; es más, constituyen la condición última, pues en ella encuentran su unidad todos los demás hechos condicionados de la vida.

Exposición puramente analítico-descriptiva de esa conexión, que no interpole nada hipotético. Esta conexión es lo primero y lo último de toda filosofía en general, y así es conducida en ella a una conciencia analítica cada vez más clara:

1. Como nexo de condiciones para un saber universalmente válido.

2. Como conexión de la psicología analítica.

3. Como conexión del mundo histórico y social.

a) La conexión se da;

b) articulación estructural;

c) principio capital: esta conexión de la vida, en su articulación estructural, es la condición de todo saber, más allá de la cual no se puede ir.

347

LAS CLASIFICACIONES EN LA HISTORIA DE LA FILOSOFÍA

(Después de 1898)

I

LA ARTICULACIÓN de un ámbito de hechos espirituales según sus formas capitales se repite como problema en dominios bien diferentes; pero siempre se hace patente la diferencia que existe entre las clasificaciones de los objetos naturales y una articulación semejante.

Las clasificaciones de los objetos naturales no poseen la conexión, y las formas por ella condicionadas, dentro de sus propias experiencias y tan sólo pueden completarlas hipotéticamente. Por el contrario, en el campo de los hechos espirituales se experimenta algo en la vitalidad misma y la génesis y la particularización de las formas principales son captadas mediante una revivencia de tipo adivinador. Pero si se pretendiera fundar un método constructivo sobre estas diferencias contenidas en la misma vitalidad histórica, se habrían abierto todas las puertas a la arbitrariedad. Aquí, lo

mismo que en cualquier otro campo de la comprensión histórica, no está permitido otro método que el de la interpretación de aquello que, dado empíricamente, es ordenado por la descripción, el análisis y la comparación. Siempre será necesaria una larga experiencia y ensayos muy repetidos con tales clases de objetos espirituales; la aproximación de un método semejante a la validez objetiva descansará, finalmente, en la corroboración recíproca entre lo que se obtiene mediante la comparación y las posibilidades contenidas en la actividad viva. Y aun así, todo intento de este tipo tendrá que obtener su confirmación o rectificación de la prosecución ulterior de la tarea. Ya es mucho si estamos en posesión de un núcleo de ideas valederas.

II

1. En lo que respecta a la copertenencia de los sistemas filosóficos parto de la siguiente característica: en los pensadores mismos encontramos la *conciencia de copertenencia y parentesco y, a la vez, de antagonismo* y pugna irreconciliables con otros sistemas. No excluye esto que los implicados en la pugna descuiden un antagonismo realmente más profundo por otro que, en el momento, se les presenta como la cuestión candente. Una pugna semejante entre puntos de vista afines estalló entre Platón y Aristóteles, entre Schleiermacher y Hegel, entre Fichte y Schelling y entre Mill y los comtianos. Pero la produce la conciencia misma de la comunidad de supuestos al creer que, sobre esa base, podrían alcanzar una decisión. Hay como un sentimiento de ver enemigos en el campo propio. Pero, en medio de la pugna, los actores perciben la mayor distancia que los separa de otros grupos. La tensión entre los sistemas se irá presentando en sus formas más extremas cuando se llegue a decir que el grupo adverso no sólo será equivocado sino que es dañoso, pues, en definitiva, cancela la propia complexión vital y hay que enfrentarse con él, vitalmente, como con una potencia enemiga. Entonces el sistema ya 348

no sólo es negado teóricamente sino combatido como una fuerza de efectos malévolos.

Enemigos de esta índole, ya no se entienden entre sí y mucho menos pueden apreciarse.

La lucha que así surge no afecta únicamente a una oposición entre los sistemas, sino entre los conceptos de la vida y del mundo y, en definitiva, de temples vitales diferentes.

Estas relaciones de parentesco y lucha se nos muestran como un factor poderosísimo en la historia de los sistemas. Frente al principio hegeliano de la representación, según el cual hay un sistema representativo de la época, tenemos que todos los sistemas se hallan en lucha entre sí. Mucho de esto se debe a consideraciones de razón. Pero otras cosas...

2. Que en cada sistema, cuando no es un sistema de papel sino una auténtica realidad, una visión semejante de la vida pugna por su fundamentación teórica, nos lo muestra la consideración histórico-evolutiva de tales sistemas; esa consideración nos remite siempre a una complexión vital, a una relación íntima de una vida con los rasgos determinantes de la cultura en torno. También de aquí resulta un parentesco entre aquellos sistemas afines entre sí en cuanto al concepto de la vida y del mundo.

Característica segunda: *relaciones de dependencia* como señal de parentesco. Entre los sistemas se da, como si dijéramos, una relación genealógica.

Esta relación recibe su confirmación y su determinación más concreta en virtud de las relaciones vivas, históricas, que traban a los sistemas de una época, en la medida que son afines, con sistemas más antiguos. Son éstos fuerzas operantes que prestan a todo lo afín de época posterior no sólo fundamento teórico sino corroboración íntima de la propia actitud viva. De este modo actuó Platón sobre Schelling, Aristóteles sobre Hegel y Lucrecio sobre el naturalismo de la época moderna. Nos damos cuenta que una forma fundamental de los sistemas recorre etapas en las cuales se potencia, se despliega, se modifica. Los parentescos que se forman al desembocar un sistema en otro ulterior, y gracias a las relaciones de dependencia que así se producen, dan por resultado posibilidades pero que tampoco se dejan perfilar de una manera rígida.

Pues los rasgos de dependencia que traban a dos sistemas no son aquellos puntos que constituyen el desarrollo del sistema.

Por otra parte, tenemos también un apoyo importante en la observación de que semejante dependencia en modo alguno traba a todos los sistemas: parece que aquello que en un cierto temple vital... no es trasplantable a otra región donde se da otro temple vital; no traspantable, por lo menos, al núcleo fundamentador.

III

Si lo alcanzable con esta característica no es más que un agrupamiento un poco vago, que no hace más que trabar ciertas relaciones nucleares de afinidad de los sistemas, como constitutivas de una concepción del mundo, corresponde ahora elaborar este concepto de las diversas concepciones del mundo, que se van desarrollando por etapas a través de una multiplicidad de sistemas y combatiendo sin tregua, como expresión peculiar, cada una, de un temple vital, apelando para esa elaboración a otras características que nos fijen el parentesco entre los sistemas. Se trata, pues, de 349

determinar conceptualmente cómo en una concepción del mundo está contenida una pluralidad y una sucesión de sistemas, y también de lograr las formas capitales netas de las concepciones del mundo.

La característica inmediata es el *parentesco objetivo real de los sistemas entre sí* y su relación de exclusión lógica. Esta característica ha sido empleada siempre. En primer lugar, la dependencia de un sistema respecto a otro o de varios con respecto a un punto de partida nos permite delimitar grupos históricos tales como la escuela socrática, la filosofía trascendental, la consideración mecánica del mundo. Pero al tener en cuenta su afinidad objetiva y, además, la relación de exclusión, tenemos, por lo general, una concordancia con los resultados que se pueden obtener aplicando la primera característica.

El sensualismo de Protágoras, de los cirenaicos y de los epicúreos forma un nexo firme; en parentesco más lejano, el materialismo atomista de Demócrito pertenece al mismo grupo, y Epicuro mismo y Lucrecio destacan esta conexión. Y, sin duda, Gassendi, Hobbes y los materialistas del siglo XVIII constituyen una segunda etapa de sensualismo, de materialismo. También es innegable el parentesco con ellos de la escuela ideológica de Condillac. Más difícil es saber el lugar que corresponde a D’Alembert y a

Comte, quienes forman un grupo junto con Destutt de Tracy, Cabanis, Broussais, etc., respecto a esas escuelas. Existe también una afinidad patente por el hecho de que el proceso cognoscitivo encuentra su fundamento firme en el estudio del mundo exterior y de sus uniformidades, y le subordina los hechos espirituales, en parte, mediante el principio de la teoría de la sensación y de la asociación y, en parte, mediante una psicología fisiológica. Y aparecen las afinidades sobre otro suelo, el concepto de las ciencias positivas y de la filosofía como el medio...

Pero, aun procediendo tan metódicamente, ningún intento de ordenar en grupos las manifestaciones de este ancho campo puede pretender más que un carácter provisional, pues no puede sustraerse al círculo vicioso de la clasificación. Este círculo vicioso está implícito en el círculo vicioso del conocimiento humano, expuesto metódicamente por primera vez por Schleiermacher, al que sólo el pensamiento matemático se sustrae; la dialéctica de Schleiermacher deriva de esa circunstancia el carácter perpetuamente incompleto, altamente provisional, del saber humano. La formación de métodos generales mediante inducción presupone conceptos; pero éstos están presupuestos, a su vez, y jerarquizados por la clasificación y cada clasificación de conceptos sólo cobra su carácter definitivo con la totalidad del sistema conceptual. Así se produce en el ordenamiento de un campo mediante clasificación el círculo vicioso (Sigwart, pp. 231 y ss., 242). Se puede obtener la clasificación únicamente comparando los diversos sistemas y destacando lo que les es común para llegar así a una *infima species:* pero esta comparación busca la trabazón de características que regularmente ya están trabadas.

Dado el número ilimitado de propiedades o proposiciones de un sistema, se trata de destacar los enlaces decisivos para fijar el parentesco real. Pero esto presupone ya una idea fundamental acerca de la relación de propiedades decisivas en la estructura de un sistema. Y aquí entramos por primera vez en el círculo, porque semejante idea 350

fundamental es, ella misma, resultado de juicios y de inducciones, que presuponen también un sistema conceptual.

Pero todavía la alogia: no existe ningún criterio objetivo y general para la discriminación de los problemas y la articulación de los conceptos en un

sistema. ¿Qué es lo decisivo en Leibniz? En épocas diversas se suelen referir las diferencias decisivas a partes muy distintas del sistema. Entramos nuevamente en el círculo, ya que sólo las leyes formativas o generadoras del pensamiento sistemático nos pueden ofrecer las reglas de las que depende el valor clasificatorio de las características de ese pensamiento y, por otra parte, la búsqueda de leyes formativas presupone un ordenamiento sistemático provisional de esas características, pues de otro modo no podríamos llevarla a cabo.

Todo sistema filosófico se halla emparentado con las ciencias por su forma, por su afán de desarrollar un nexo universal de conceptos, y, por su contenido, se halla relacionado con la religión y con el arte. De esta suerte sus nexos conceptuales, en la medida en que alcancen las profundidades de ese contenido, se nos convierten en símbolos, y lo mismo que los dogmas o las obras de arte se afanan en sobrepasar lo universalmente válido y, sin embargo, pretenden ser universalmente válidos.

Esta circunstancia la podemos ver empíricamente en el desarrollo de los filósofos.

De aquí la primera ley fundamental: las filosofías, por lo mismo que pretenden validez universal, se hallan en cada época comprometidas en una lucha. La lucha es inherente a su índole porque en la lucha misma buscan la demostración de la validez universal. Por lo tanto, no hay, contra Hegel, ningún sistema representativo. Cada sistema filosófico es algo representativo, etcétera.

La lucha de los sistemas nos muestra la propiedad de que se desarrolla en una forma interna pero que jamás llega a conclusión. El ideal no puede ser un sistema unitario sino el encontrar la ley formativa en que se halla fundada la diferenciación. De esta suerte la conciencia histórica se eleva por encima del afán sistemático pero ella misma no puede proceder sino a través de leyes formativas y clasificaciones universalmente válidas, etc., lo que exige, a su vez, un probar. Pero si esta situación es imperfecta, de todos modos tal conciencia histórica representa como la potencia superior de la formación sistemática de sistemas, que descansan en la unilateralidad de una concepción del mundo.

Pero como los conceptos, etc., dependen de la situación de las ciencias, no hay ningún grado de uniformidades logradas, etc. Pero con mayor hondura: como la filosofía depende de la conciencia empírica y de las ciencias positivas fundadas sobre ella el camino firme es, primeramente, negativo, en el sentido de la liberación progresiva de los supuestos con los que piensa la conciencia. Dogmatismo. Desde la crítica de las percepciones hasta las condiciones de la conciencia como espacio, sustancia, etc.

Finalmente, se cancela el supuesto que, etc., al comprenderse la ley histórica formadora de las concepciones del mundo. Positivamente: la filosofía como conexión de la vida encuentra en su búsqueda...

351

352

MÁS ALLÁ DE KANT[1]

1. LA CRÍTICA de Kant no ha penetrado con suficiente profundidad en el cuerpo del conocimiento humano. La oposición entre trascendencia e inmanencia no señala la línea fronteriza del conocimiento posible. La realidad misma no puede, en definitiva, ser explicada lógicamente, sino sólo "comprendida". En toda realidad, que se nos ofrece como tal, hay, por naturaleza, algo inefable, incognoscible.

2. Sólo este punto de vista de una crítica del conocimiento de la realidad misma acaba con la metafísica. Ésta se funda en nuestro siglo en la hipótesis psicológica, en la hipótesis física, en la consigna gnoseológica con aplicación del método de analogía. Sólo cuando se reconoce que estas hipótesis pretenden resolver problemas para cuya solución faltan los supuestos, cuando se reconoce que no puede tratarse teóricamente la relación entre el cuerpo y el alma, se destruye en su germen esta metafísica del siglo XIX.

3. Se trata de la relación del pensamiento lógico con la vida, la comprensión y la experiencia interna. Surge la cuestión de en qué medida puede comprenderse conceptualmente lo vivido. Y se repite la cuestión al convertirse en objeto de la investigación la comprensión de la vida psíquica

ajena, el comprender propio de la hermenéutica. Después es cuando surge la segunda cuestión: en qué forma los fragmentos de lo vivido hacen posible el conocimiento de la naturaleza.

4. Se trata, por lo tanto, positivamente, de la marcha desde la autognosis hasta la hermenéutica, desde ésta hasta el conocimiento de la naturaleza. 2 Pero todas estas relaciones tienen como su base más general la de la vida con el conocimiento, la de la experiencia interna con el pensamiento. Tales investigaciones pueden sucumbir fácilmente al peligro de la mística y esto es lo que ha ocurrido hasta ahora. Aquí surge una cuestión muy importante. Se trata, por una parte, de incorporar a la expresión descriptiva de los estados internos todo el ámbito de la realidad interior. Por otra parte, esta descripción tiene que revestir el grado máximo de exactitud. Podríamos decir que es menester cancelar la oposición hasta ahora existente entre la filosofía de la vida y la ciencia psicológica, si ésta ha de lograr verdad y realidad plena, y aquélla, precisión.

Ingente tarea. Sólo poco a poco podrá resolverse. Pero sólo entonces recobrará la filosofía poder y vida.

5. Hay que plantear, pues, primariamente la cuestión epistemológica en todo el ámbito de la autognosis y de las operaciones hermenéuticas. Ella es la que se nos da de modo originario y primordial. En cambio, nuestros *conceptos de la naturaleza son derivados*. Con esto no se ha decidido nada acerca del valor de estos últimos. Pero en este momento no podemos ofrecer la prueba de que son derivados. Hay que conocer antes aquello de lo cual se derivan. Sólo entonces puede probarse la derivación. Por esto nuestro comienzo tiene que legitimarse por el hecho de que lo primero que se nos da somos nosotros mismos, de un modo inmediato; pero, luego, lo que entendemos a través de nosotros son los demás hombres.

353

354

355

1 Fragmento manuscrito que, como los dos que siguen, se hallaba dentro de un sobre que contenía material para la continuación del primer volumen de la *Introducción* (1895-1896 ?). [T.]

2 Aquí los términos autognosis y hermenéutica están empleados en un sentido restrictivo. Autognosis: teoría del conocimiento; hermenéutica: comprensión de la vida ajena. Pero la autognosis histórica —conocimiento del hombre por la historia— es un concepto mucho más amplio, y la hermenéutica, como comprensivo de las manifestaciones de vida, abarca también las manifestaciones de la vida propia. [T.]

356

CRÍTICA DE LOS SISTEMAS ESPECULATIVOS

LA UNIDAD es la función de la "intuición simple" que se extiende a un todo, ciertamente limitado, pero funcionalmente infinito, es decir, en cuanto a su capacidad de expansión.

Después de descomponerlo analíticamente mediante la atención, la pluralidad de los sentidos, la variación de lugar, lo recomponemos en la "intuición del cosmos" o "sistema de fuerzas", etc., como una unidad intuitiva superior, que si bien no podemos realizarla como una intuición simple, sí por lo menos alusivamente, de modo análogo al concepto.

Este esfuerzo tiende hacia la *intuición intelectual*, que restablece la unidad de la conciencia dentro del análisis logrado. La conciencia no tolera ni el aislamiento ni la subjetividad, sino que aspira al restablecimiento de su estado natural de intuición colmada por el objeto, pues nunca abandona esta base sino mediante actos voluntarios aislados, con conciencia de abandonar lo individual, de abstraer de lo real, y por esto persiste siempre, a tenor de su base permanente, como intuición colmada por el objeto como totalidad del horizonte de la conciencia. Esto es lo verdadero en la teoría de Schiller acerca de la síntesis poética como restauración del estado natural dentro del pensamiento filosófico, es decir, analítico. Esto es lo verdadero en el método de Goethe —que habrá que exponer más al detalle— de plasmación sintética del mundo. Mediante la función de la imaginación, que es función completadora, tenemos el mundo entero en el paisaje vespertino que

contemplan nuestros ojos. En considerar esto como exclusivo del poeta consiste el error que aísla del hombre la ocupación poética. Todos somos poetas cuando la luna... 1

El proceso histórico une la captación espontánea del mundo, la ciencia positiva y la especulación. Y este proceso es, ciertamente, constructivo, lo mismo que lo es en el arte.

Sólo que el arte construye formas individuales, pero el otro proceso construye, a través de múltiples modificaciones, un todo. Esta construcción se sirve, evidentemente, tanto del análisis como de la síntesis. Construye tanto con elementos volitivos y afectivos como representativos.

La esencia del método crítico consiste en hacer de esta construcción el objeto del análisis. Este análisis lo concibo, por lo pronto, históricamente, es decir, que lo dirijo al proceso histórico mismo y no, como Kant, a un sistema metafisico general. El punto de vista de Schleiermacher consiste en retrotraer el sistema natural que se despliega en la historia de la humanidad a su raíz psicológica total. Para él, la fuerza formadora que la humanidad explaya en la historia es objeto de una ciencia total, ética...

La *intuición intelectual* pretende afirmar como conocimiento la riqueza del mundo dado en la conciencia. Quiere conservar en conceptos la riqueza de los elementos intuitivos. Por eso se enfrenta con la ciencia matemática de la naturaleza. La luz, el calor, la electricidad no serían meros fenómenos de nuestro propio ser en su interacción con un sistema de movimientos en el espacio. Las cualidades no son una apariencia proyectada por lo mecánico. El primer representante de este punto de vista fue Goethe. Su teoría de los colores evidencia el trágico conflicto de esa intuición intelectual con una ciencia de la naturaleza de que era víctima un espíritu que no era capaz de distinguir entre lo que hay 357

de justificado en la abstracción y el error que consiste en considerar como inexistente aquello de que se abstrae; Goethe emprendía una lucha para la que su gran genio carecía de las armas de la escuela. Se le juntaron Schelling y, también explotándole en esto, Schopenhauer. Kuno Fischer no comprende nada de la filosofía natural de Schelling, porque no conoce la situación histórica de la ciencia de la naturaleza. La idea de la unidad de la

naturaleza entera estaba en Buffon, etc., lo mismo que en Schelling. Pero Schelling consideraba las llamadas fuerzas naturales como efectivas cualidades de la naturaleza, que serían, por decirlo así, función de la naturaleza entera, por oposición a esa reducción de lo cualitativo a lo cuantitativo. Veía en ellas las determinaciones esenciales de lo real en la naturaleza. La doctrina de la identidad se extiende también en él a la adecuación de los sentidos a los estímulos concretos de la totalidad de la naturaleza. 2

358

359

1 Este “cuando la luna” queda un poco ridículo así suelto pero lo hemos respetado porque así está en el fragmento y siempre da una indicación para poder completar la afirmación anterior. [T.]

2 Este fragmento y el que sigue estaban en un sobre que contenía material para la continuación del primer volumen de la *Introducción a las ciencias del espíritu* (1883). [T.]

360

CRÍTICA DE LOS SISTEMAS ESPECULATIVOS Y EXPLICACIÓN DE LA NATURALEZA PARTIENDO DE LOS HECHOS DE LA CONCIENCIA Y DE LA MARCHA HISTÓRICA DEL PENSAMIENTO DEL MUNDO1

I

ES REALIDAD aquello que se halla en relación con la totalidad de nuestra conciencia en el pensar, querer y sentir. El sistema solar sólo para el astrónomo es realidad; para cualquier otro hombre, la necesidad mental de calificar de mundos a las estrellas fijas no es más que un teorema, y jamás tiene realidad en el sentido en que la tiene la existencia de otro hombre.

El estado que condiciona a cualquier otro estado teórico es aquel en que toda nuestra conciencia es objeto y, ciertamente, soy yo objeto unitario que llena por completo esta conciencia. Podemos restablecer en nosotros este estado pleno y sin reflexión de “ser objeto”. Y este estado es lo más simple y puro de la conciencia teórica. Como puede ser restablecido y mostrado como subsistente por sí mismo, constituyendo realmente un momento temporal en nuestra conciencia, no es ninguna abstracción de algo real, es decir, no constituye ningún contenido parcial de una realidad señalable, sino una simplísima “realidad para mí”. Para tales realidades, las más simples para mí, que llenan como realidad un momento temporal, en oposición a las abstracciones en las cuales tengo siempre que “sobrepensar” aquello de donde he abstraído, escojo la expresión de Goethe: *protofenómenos*.

II

El análisis del contenido de hecho de nuestra conciencia desemboca en elementos irreductibles que constituyen los hechos de nuestra conciencia.

En esta categoría tenemos, en primer lugar, los protofenómenos. Pero también puedo yo separar lo “común” en estos estados de conciencia irreductibles, eso común que en mi representación se presenta como separable de la combinación dada, sin que esto quiera decir que pueda presentarse más que en alguna combinación cualquiera. Así, un color de intensidad y cualidad determinadas se halla vinculado en mi representación a la extensión espacial, a lo “cósico”, sin que tenga que estar vinculado con ello la figura o la resistencia. Veo también que tengo que distribuir los sonidos en el sistema espacial, etc.

Finalmente, puedo llevar a cabo abstracciones que no aprehenden más que elementos conceptuales destacables, únicamente sostenidos por la palabra, mientras que la intuición reclamada en el concepto para su cumplimiento tiene que completarse siempre con los otros

elementos.

Estas

abstracciones

las

designo

como

elementos

dados

conceptualmente.

Semejantes elementos últimos no pueden tampoco reducirse unos a otros. El error fundamental de todo método sintético lo constituye el intento de tales reducciones.

361

Tienen como supuesto previo que puede mostrarse una transmutación concreta de una clase de hechos últimos en otra. En la realidad encontramos únicamente los diversos estados de nuestra conciencia entrelazados espacio-temporalmente en el sistema de movimientos...

III

Esbozo una enumeración de los protofenómenos que encuentro en la particularización psíquica efectiva y de los elementos que recurren en ellos y que no se pueden simplificar más en la mera abstracción.

Todo lo que yo aprehendo se halla determinado localmente. Un sentimiento adopta, por decirlo así, un lugar interno, una representación, por muy fugaz que sea, se halla vagamente proyectada. Sin embargo, no necesito “realizarlos” [convertirlos en cosa] en calidad de yo o de objeto exterior. Percibido el canto del gallo sin que tenga que pensar también, necesariamente, en mi percepción del sonido o en el animal. Mi conciencia puede estar sumida en la pura percatación.

IV

Toda realidad es un complejo de las diversas clases de elementos: espaciales, “reales”, colores, etc., o locales, placer, etc.

Semejante complejo es algo objetivo, real, en relación a la particularidad del enlace de elementos pero, en relación a los elementos allí enlazados, es subjetivo.

El modo como los elementos se hallan enlazados entre sí en unidades, coexistencia, sucesión, en el espacio y en el tiempo. Coexistencia y sucesión son realidad.

El mundo está en nosotros. Por lo tanto, se halla tejido con la materia de nuestra autoconciencia. Así como los colores, cada uno de por sí, son un hallazgo irreductible del ver, mientras que su aparición y desaparición, el enlace de los mismos es realidad determinada desde el punto de vista particular (limitación que cancelan la experiencia y la ciencia), lo mismo ocurre con todo género de lo dado en la autoconciencia. La sustancia, la causalidad, el juicio, etc., se pueden parangonar en este aspecto con los colores. Lo mismo que el pintor forma con los colores un mundo, lo mismo que el que escribe compone con idénticas letras la diversidad de la expresión, así también tenemos un número de energías o funciones psíquicas constantes, o de “medios elementales vivos”, que componen toda complejidad que designamos como realidad. Esta complejidad es la reproducción del curso cósmico, independiente de nosotros, con la materia de nuestros medios elementales, desde el punto de vista de nuestro lugar espacio-temporal personal.

V

362

Tampoco el espacio, la sustancia, etc., se dan *a priori* en el sentido de independientes de la experiencia, es decir, que la precedan psicológicamente. También esos “medios elementales vivos” del representar se dan sólo en la experiencia, es decir, que son reales gracias a una representación singular independiente, condicionada. También Kant sabía que sólo en la experiencia aparece la forma de la experiencia. Esto era lo que aceptó de Locke (*Cf.* el comienzo de la *Crítica de la razón pura*). En

este aspecto la categoría se comporta con la experiencia que es pensada mediante ella como la ley de la conciencia con el caso en la conciencia, como la contracción muscular en un momento determinado y... del cuerpo con la ley de la misma, que siempre se da en la contracción muscular singular.

VI

En la experiencia tenía que surgir también lo que había de ser *a priori:* quien estudie los hechos del desarrollo de la conciencia lo verá así. Para nuestra conciencia, por lo tanto, la cuestión es trascendente. Por consiguiente, esta cuestión no es soluble en un modo accesible directamente a la observación psicológica (“psicológica” en el sentido de Kant).

Sólo indirectamente, por el estudio de ciertos hechos, podrá ser posiblemente resuelta (“trascendental” en el sentido de Kant).

VII

En cuanto se admite, como lo hago yo, que los axiomas geométricos se hallan indicados por la experiencia en el desarrollo de la visión espacial, cuando se reconoce, además, que por encima de la sustancia y la causa, etc., en los axiomas, etc., entonces tenemos la sencilla proposición: la experiencia es el elemento de la síntesis en la captación del mundo. El pensamiento, como tal, no hace sino abstraer, etc., es decir, analiza la experiencia (Beneke).

VIII

Tenemos, pues, como único problema la ley lógica de razón suficiente o la ley causal.

Esta última nos dice, en su formulación verdadera: el efecto se halla contenido en una causa (causa como haz de factores). A esta formulación corresponde: la consecuencia está dada en la razón, es decir, la razón es suficiente (es decir, “continente”) por referencia a la consecuencia.

Sería contrario a toda analogía considerar esta segunda ley, más abstracta, como la primordial. También se puede demostrar que sólo tiene sentido, dentro de los límites de una abstracción, a base de la ley causal. La aplicación de esta ley a los axiomas se lleva a efecto al considerar artificiosamente la intuición como razón suficiente del principio.

363

Pero, en realidad, en este caso se trata de una relación de juicios entre sí y con semejante μετάβασις εἰς ἄλλο γένος se traspasan los límites de esta relación...

Pero, por otra parte, parece que el principio de razón suficiente se extiende más que la ley causal, puesto que la consecuencia de verdades matemáticas no parece guardar ninguna relación con una relación de causalidad. Pero examinemos la relación. En las relaciones fundamentales de nuestra intuición (interna) del espacio, que expresan los axiomas, se contienen todas las verdades geométricas. Si tomo un axioma por sí mismo, no se sigue de esta relación fundamental ninguna proposición no contenida en ella analíticamente. Tengo que colocar otro concepto u otro axioma en relación con él (...

aquí precisamente la relación de concepto y juicio en los axiomas y definiciones). Pero esto quiere decir que mi intuición del espacio, al establecer relaciones entre relaciones fundamentales conocidas, se da como causa en todas las demás proposiciones singulares que son como efectos contenidos en la causa.

IX

El fundamento concreto de la ley causal así concebida se exhibe ya en la voluntad. Ésta muestra una antinomia particular que Kant, según su método resolutivo general de carácter antinómico, reducía a la “captación” y al “ser en sí”. Vemos que en el momento actual podemos actuar así o de otro modo. Y retrotraemos esta capacidad, *de modo inmediato*, a una fuerza que se encuentra en nosotros: sentimos en nosotros voluntad, en cada acción de ésta la sentimos como actuante, como fuerza, en la cual la acción se halla contenida como efecto. No es esto una aplicación del principio de razón

suficiente a un fenómeno que le sería ajeno. Así se sigue del punto descuidado por Kant y que el determinista hizo valer, con razón, contra él: la imputación y la responsabilidad se eliminarían lo mismo sin este hecho que sin el primero. La expresión directa de la naturaleza de nuestra voluntad en nuestra conciencia moral incluye, por lo tanto, ambos hechos de la conciencia.

La cuestión es ahora saber si este hecho de la conciencia que se presenta como la ley causal: el efecto se halla contenido en la causa, y que, de modo abstracto, se expresa como principio de razón suficiente, se extiende más allá de los hechos de la voluntad y es también común, acaso, a toda la conciencia.

X

Puedo aplicar la ley causal a los elementos intuitivos y teóricamente transparentes: entonces me veo forzado a radicar todo en relaciones fundamentales mecánicas. Para esto llevo a cabo una serie de suposiciones condicionadas a través de mi conciencia, es decir, que me comporto dogmáticamente. En esta base lógica se contiene la inclinación de la ciencia natural a negar la entrada de las cualidades en el sistema de movimientos.

Esta disposición no se funda en la fisiología de los sentidos. Se formó ya, de modo 364

consecuente, en Descartes y con independencia de una tal fisiología. Encontró su expresión natural en los principios de conservación de la fuerza y de la masa.

O, también, mantengo la ley causal, pero me comporto críticamente frente a semejante abstracción: en ese caso tengo que considerar lo absoluto como una especie de... que, como causa trascendente, contiene en sí todos los efectos de las cualidades.

Ése fue el camino que emprendió la teoría alemana de la identidad.

O, también, puedo comportarme críticamente frente a la misma ley causal. En ese caso puedo considerarla como una mera forma de mi captar o como

un aspecto de la realidad, mientras que el otro aspecto sería el poder hacer otra cosa. Éste es el camino propicio a la conciencia moral, con él se podrá comprender la legitimidad de toda imputación.

XI

La realidad, como hecho de la transmutación, nos es comprensible, únicamente, por la analogía de la voluntad, es decir, de la totalidad humana. Para el entendimiento no existen más que elementos o verdades constantes; para el entendimiento el mundo es un mecanismo. Toda intuición de creación no es sino un captar la conexión cósmica partiendo de esta profunda totalidad de la naturaleza humana. La frontera del mundo, es decir, de la naturaleza humana que lo constituye, no está allí donde termina el entendimiento y, con él, la ciencia. Pero sí la frontera o límite de todo conocimiento real, de toda convicción en sentido estricto.

XII

La experiencia científica construye la realidad con independencia del punto de vista singular desde donde es mirada, unas veces describiéndola y estableciendo la imagen del mundo, otras generalizando, es decir, clasificando y con juicios universales, que expresan el conjunto de relaciones constantes de coexistencia y sucesión en medio del cambio.

Fórmula: el complejo de estados A se convierte en B, es decir, sufre el cambio β, cuando se añaden, actúan R. M., de donde el concepto de los medios vivos elementales que señalamos: así, espacio geométrico, movimiento, calor, luz, sonido, etc. = a las fórmulas de su aparición en el mundo sensible subjetivo y de sus relaciones internas y externas, como cualidades, con el sistema de movimientos donde todo radica.

Tanto la visión científico-natural dominante como la especulación no pretenden describir sino explicar. Ésta es la causa de por qué la primera se muestra siempre propicia a desarrollar sus consecuencias metafísicas.

Esta teoría científico-natural surgió por el predominio de la investigación matemática y mecánica. Ya con Descartes radicó los procesos cualitativos

en el sistema de movimientos del universo; esta radicación fue el germen para el descubrimiento de la 365

geometría analítica, del cálculo infinitesimal y de probabilidades: demostración, en el hecho de que fueran preferidas unidades atómicas de la materia. Bajo la influencia de esta dirección se desarrolló también el supuesto surgido bajo ella acerca de las propiedades subjetivas secundarias. *El sistema de Descartes y Spinoza era una construcción del mundo a partir de la necesidad intelectual que se da en las funciones del entendimiento, sustancia y causalidad, sobre la base de la teoría de la exclusiva realidad del sistema de movimientos. Así también, esta construcción radicó todos los procesos psíquicos en el proceso mental*. Pero ¿es que la filosofía empírica se presentaba más desembarazada de prejuicios? Hobbes hasta canceló la diferencia del sistema de movimientos y del sistema mental. Locke "radicó" también. Y a la dirección emprendida por Hobbes correspondió, en general, la dirección del siglo XVIII.

Contra esto se levantó por primera vez, en Alemania, la filosofía especulativa, a la que faltaba únicamente la fundación gnoseológica.

XIII

A esta proposición de los medios "irradicables" del captar corresponde constructivamente la idea de que no existe ninguna evolución sino que, únicamente, lo dado puede ser desligado de la allendidad de lo metafísico para traerlo a la aquendidad fenoménica. Sólo este modo de considerar las cosas corresponde a las leyes de la lógica.

XIV

Por eso resulta insostenible toda evolución que descansa en la transmutación del yo

"real" y... hace surgir lo superior de lo inferior. La voluntad es algo tan último como lo material, elemento natural, fenómeno luminoso, etc.

Por eso corresponde a la teoría científico-natural el evolucionismo o la teoría de la transmutación del todo cósmico. No se trata de una afirmación

de cambios en el tiempo que se pudiera fundar empíricamente. Esto sería una descripción legítima. Es, más bien, una explicación mediante la suposición de que un elemento α no contenido en *a* sale de él bajo la condición *x*. La analogía que sostiene esto es la de la evolución o desenvolvimiento del organismo con todas sus nuevas propiedades a partir del germen.

Pero esto nos lleva al grande y muy importante problema de cómo lo superior está contenido en lo aparentemente inferior, en virtud del surgir de lo superior, sin existencia visible. Así la sensación y el movimiento se hallan contenidos en el huevo de la gallina por comunicación de ésta y sin que estuvieran ahí. Así también nuestras *disposiciones espirituales superiores se hallan contenidas en la forma más simple sin estar, sin embargo, presentes en ella*. De la misma manera podríamos concebir las primeras etapas intelectuales de la humanidad, si antes se demostraran como realidades.

366

Esta encrucijada extraordinaria, que decide sobre la real concepción metafísica del mundo, de las diversas teorías, condujo a los evolucionistas a la suposición de que de lo inferior, que no contiene en sí más que esto, se sigue lo superior. El supuesto contrario trató de mantener este hecho, aunque sin reducirlo, como expresión del hecho del "estar contenido sin existencia", con la fórmula de δύναμις = posibilidad. Parecen, nada más, ser conceptos nuevos resolución y potencia.

367

368

1 Habrá que ayudarse en la lectura de este difícil fragmento —debido, sobre todo, a su esquematismo— de

"experiencia y pensamiento" *(Psicología y teoría del conocimiento)* y de las últimas páginas de *Introducción a las ciencias del espíritu*, donde trata del principio de contradicción, de causalidad, etc. También *El mundo histórico*, en los lugares en que se ocupa de las operaciones lógicas elementales. [T.]

369

NIETZSCHE

(1898)

NIETZSCHE ha encarnado la consecuencia última que alguien pudiera sacar de la negación del conocimiento en su marcha discursiva, lógica. El artista representaba para él al creador de cultura, luego lo representó la conciencia científica, finalmente, pues también dudó de su misión, el filósofo creador de valores, establecedor de valores. Corresponde a la índole del hombre sentimental y fantástico de tipo excéntrico que —una vez que ha puesto toda su vitalidad en una forma de la existencia y experimentado, en consecuencia, su insuficiencia, pues ninguna forma particular de la vida lo es todo— niegue en los mismos términos absolutos lo que antes había afirmado. Para Nietzsche la misión cultural del artista estaba encarnada por Richard Wagner; no fue él quien le inventó esta misión, pues el mismo Wagner se la figuraba, pero la ilimitación, la exclusividad con que vio en el artista al hombre verdadero y al creador único, su ceguera frente a las limitaciones de esta forma de vida tenía que desembocar en todo lo contrario. Por tal razón, ni de las experiencias de esta primera época ni de la segunda, de inspiración socrática, le quedó algo positivo. Precisamente, lo que le repugnaba en Kant era su fijación. Así tenemos también su tercer punto de vista, el del filósofo creador de valores, como algo absoluto y sin límites. El filósofo debe exaltar en los humanos el sentimiento del valor positivo de la vida y actuar así en ellos en sentido reformador. Pero ya Trasímaco y Critias, Spinoza y Hobbes, Feuerbach y Stirner expresaron con tanta fuerza la afirmación de la voluntad y de su poder que la historia no tenía necesidad ninguna de un Nietzsche; para no hablar de todos aquellos que, en su condición de artistas o de hombres de acción, han perseguido este ideal. Por eso, para este filósofo creador y establecedor de valores sólo se puede tratar ya de indicar qué sea lo más valioso entre todas las abigarradas figuras que produce la voluntad de vivir. Ninguna respuesta encontramos a esto en los libros de Nietzsche; nada nos dicen acerca del método con el que ha de proceder este nuevo *saggiatore*, que deja atrás a Galileo.

“Para que el espíritu filosófico pudiera ser posible en algún grado tuvo que disfrazarse con los tipos primeramente establecidos del hombre contemplativo, de sacerdote, de mago, de adivino, es decir, de hombre religioso. El ideal ascético les ha servido durante mucho tiempo a los filósofos de traje de sociedad, de condición de vida: para poder ser filósofo había que representar este papel y para representarlo había que creer en él. La actitud negativista, enemiga de la vida, de los filósofos... es, más que nada, una imposición de las circunstancias irremisibles en las que surgió y subsistió la filosofía. El sacerdote asceta ha ofrecido hasta la época más reciente la forma de oruga más repelente y sombría dentro de la cual, únicamente, pudo vivir y arrastrarse la filosofía” (*Genealogía de la moral:* el ideal ascético, sección X).

“Pero los filósofos genuinos son gente de mando y ley; dicen: ¡así tiene que ser!, y fijan el porqué y el para qué de los hombres y disponen para esto del trabajo previo de todos los trabajadores filósofos, de todos los sojuzgadores del pasado, alargan su garra creadora hacia el futuro, y todo lo que fue se les convierte en medio, en instrumento, en 370

martillo. Su conocer es crear, su creación es legislación, su voluntad de verdad es voluntad de poderío (*Más allá del bien y del mal*, A. 211).

Los filósofos, “césares criadores e imperialistas de la cultura” son, pues, algo más que meros conocedores, “el género más sublime de esclavos, pero verdaderos don Nadie”. “Tampoco el gran chino de Königsberg pasaba de ser un gran crítico” (*Más allá del bien y del mal*, A. 210; *cf. Humano, demasiado humano*, vol. I A. 6, II A. 31.

Aurora, A. 41 y 62. *Gaya ciencia*, 151. *Más allá del bien y del mal*, A. 5). La razón de por qué la creación de valores se hace cada vez más concretamente incierta y el método con que el filósofo la lleva a cabo no pasa de la intuición personal —lo mismo que en los artistas y los filósofos franceses de la vida del siglo XVIII— y tampoco se nos ofrece ninguna indicación para desarrollar ese método, se debe a la actitud de Nietzsche frente a las verdaderas ciencias. Por ignorancia rechazó a la psicología como ciencia. Lo cual se halla en extraña contradicción con el hecho de que defiende hipótesis psicológicas, completamente infundables, acerca del origen de las normas morales, como si se tratara de resultados científicos.

En lo que se refiere a la utilización de los hechos históricos para la comprensión de los nexos finales de la cultura fue un completo *dilettante* y, por otra parte, ha aislado al individuo en virtud de su primer punto de partida, a saber, el culto del genio y de los grandes hombres. Ha desligado el fin del individuo de su conexión con el desarrollo de la cultura porque, para él, los grandes hombres no sólo representan las fuerzas motrices sino también la auténtica aportación del proceso histórico. Así nos ofrece al individuo desligado de los nexos finales de la cultura y, por lo tanto, vacío de *contenido;* y, desde un punto de vista *formal*, pierde la relación con algo progresivo y sólido. Y, sin embargo, el rasgo supremo de la ética efectiva de nuestros días reside en poner el interés en algo semejante. En ella, la afirmación de la vida es ahondamiento personal en lo eterno del saber y de la contemplación artística o en la cultura misma en progreso.

Por todo esto no alcanzó lo que se proponía: explicar la actitud reformadora de un Sócrates, de un Spinoza, de un Bruno, como un aspecto ineludible de la filosofía que no había sido comprendido hasta entonces.

Más allá de Nietzsche va todavía un concepto último y extremo de la filosofía. Si éste nos había dejado, sin embargo, la creación de valores por el filósofo como algo objetivo, no determinable con validez universal pero sí captable por una intuición convincente, también esto puede rechazarse. En tal caso, el espíritu, a quien se arrebata lo universal y constante en su creación filosófica, se convierte en una facultad de esbozar poemas conceptuales. Pero esta facultad tiene que destruirse a sí misma, pues el resultado obtenido no compensa el gasto.

371

IDEA FUNDAMENTAL DE MI FILOSOFÍA

(1880)

LA *IDEA fundamental de mi filosofía* es que hasta ahora no se ha puesto como base al filosofar la experiencia total, plena, sin mutilar, es decir, toda la realidad entera y verdadera. Sin duda, que la especulación es abstracta; también incluyo en ella, en oposición al culto de Kant que hoy impera, a este gran pensador; llegó a Hume partiendo de la metafísica de la escuela, y

no son los hechos psíquicos en su pureza los que constituyen su objeto sino las formas vacías del espacio, del tiempo, etc., vaciadas por la abstracción escolar, y la autoconciencia representa la conclusión y no el punto de partida de su análisis. En Kant se disolvió a sí misma la filosofía abstracta del entendimiento; no la destruyó él desde fuera, sino que su destino fue que se verificara en él esa disolución.

Pero como el punto más hondo a que llegó Kant fue una facultad abstracta de producción, una *forma sin contenido* (de acuerdo con su punto de partida), la forma podía producir de nuevo forma; y como en las tres *Críticas* desarrolló las funciones psíquicas aisladamente de un modo formal, pudo resurgir de nuevo el *intelectualismo, forma del mero pensar como lugar originario de lo absoluto en nosotros*. ¡Qué espectáculo el que nos ofrecen las *Críticas* de Kant! El pensamiento aniquila su propia pretensión a una configuración infinita y eterna, para volver a encontrarla en la voluntad: verdadera prestidigitación, pues se busca en el pensamiento lo que no hay en él y se atribuye a la voluntad lo que desde un principio se originó como visión superior del mundo, también con la cooperación de ella, de la totalidad de nuestra vida.

Pero no es menos abstracto el empirismo. Ha tomado como base una experiencia mutilada, deformada de antemano por una concepción teórica atomista de la vida psíquica. Tómese lo que el empirismo llama experiencia: ningún hombre entero y verdadero puede aprisionarse en esa experiencia. ¡Un hombre reducido a ella no tendría fuerza vital ni para un día!

Los principios mediante los cuales trato de suministrar a la filosofía de la experiencia la base completa que necesita son:

1. La inteligencia no es un desarrollo en el individuo aislado y que sería comprensible desde él, sino que constituye un proceso en el desarrollo del género humano, y éste es el sujeto en el que se da la voluntad de conocimiento.

2. Y, ciertamente, la inteligencia existe como realidad en los actos vitales de los hombres, actos que tienen todos, también, los aspectos de la voluntad y

de los sentimientos, y, por lo tanto, existe como realidad sólo en esta totalidad de la naturaleza humana.

3. El principio correlativo a éste es: sólo mediante un proceso histórico de abstracción se constituye el pensamiento abstracto, el conocer, el saber.

4. Pero esta inteligencia entera y verdadera incluye también la religión o metafísica o lo absoluto como aspecto de su realidad, y sin éste no es nunca real ni efectiva.

La filosofía, así entendida, es la ciencia de lo real. Cada ciencia positiva particular tiene que ver con un contenido parcial de esa realidad. El objeto de la jurisprudencia, de 372

la ética, de la economía, ¿no es la misma acción humana desde puntos de vista diversos?

Cada una de estas teorías tiene que ver con una parte, con un aspecto o relación determinada del obrar del hombre y de la sociedad.

Y de aquí resulta la significación reformista de la filosofía de la realidad respecto a las ciencias positivas. En cuanto desarrolla las relaciones recíprocas que los hechos abstractos mantienen dentro de la realidad entera, contiene las bases sobre las que irán desplegándose esas ciencias, liberadas ya del aislamiento de la abstracción.

373

IMPORTANCIA DE LOS ARCHIVOS LITERARIOS[1] PARA EL ESTUDIO DE LA HISTORIA DE LA FILOSOFÍA

(1889)

EL ENSAYO que sigue pretende interesar a los círculos que se ocupan de la historia de la filosofía y, en general, de la historia de los movimientos científicos, por un plan que me preocupa hace tiempo y que he expuesto recientemente a un círculo que participa en mis trabajos. [2] Los manuscritos de las personas que se han destacado espiritualmente en Alemania en la

época que se abre desde los días del Humanismo y la Reforma se han perdido en su mayor parte, gracias a la incuria de que han sido víctimas. Lo que se conservaba se ha desparramado por toda Alemania, y se halla en poder de bibliotecas públicas o particulares. Corremos el riesgo de que se vaya perdiendo cada vez más lo que se halla en manos de particulares. Esta situación es intolerable. Poco a poco habrá de traer consigo la destrucción de todos los manuscritos que, por un feliz azar, no se encuentren en las bibliotecas o en otros lugares públicos. Esta situación hace imposible una historiografía efectiva en el campo de la literatura y de la vida espiritual. El que estudia la historia de los movimientos espirituales tendrá que mirar con envidia a los compañeros que trabajan en la historia política moderna con archivos bien ordenados.

También tenemos necesidad de tales archivos para la literatura. Pero en lo que sigue habrá que entender por “literatura” todas aquellas manifestaciones de la vida de un pueblo que, poseyendo valor permanente y estando por encima de las necesidades de la vida práctica, se han decantado en el lenguaje. La expresión “literatura” abarca, por lo tanto, poesía y filosofía, historia y ciencia. Ya en otro lugar he tratado de la necesidad de tales archivos desde un punto de vista más general, pero en esta exposición pretendo explicar el valor que les corresponde tanto para la historia de la filosofía como de los movimientos espirituales en general.

I

El hecho de que el valor que corresponde a los manuscritos en la historia de la filosofía moderna y, en un sentido más amplio, en la de los movimientos espirituales, haya sido reconocido sólo poco a poco y muy lentamente fue debido, en primer lugar, a la forma que prevaleció en la manera de tratar la historia de la filosofía.

La historia de cada una de las disciplinas filosóficas y de las ciencias particulares, tal como fue fundada por Aristóteles y su escuela, y, luego, las exposiciones doxográficas, cuando, en los siglos XVII y XVIII, surgió una historia universal de la filosofía sobre la base de los trabajos de la época humanista, se pospusieron a las exposiciones de la vida y de la doctrina de cada filósofo, de las enseñanzas de las escuelas y de la trabazón de esas biografías en un todo. Diógenes Laercio fue el modelo para esta forma, más

cómoda y, al mismo tiempo, más atractiva. Sobre esta base han creado los alemanes una historia universal de la filosofía. Pues Stanley se limita a la filosofía antigua, como única filosofía.

374

Pierre Bayle podía exponer, siguiendo su punto de vista habitual, la vida y doctrinas de los filósofos en particular, sometiéndolas a la crítica del soberano escéptico; para él no existía una conexión histórico-universal. Por el contrario, Jacobo Thomasius, Brucker y Tennemann han creado una historia general de la filosofía. Aunque Brucker sigue el procedimiento de Diógenes Laercio y la historia de la filosofía moderna se compone para él de la vida y doctrina de las grandes figuras, de Giordano Bruno, Cardano, Bacon, Campanella, Hobbes, Descartes, Leibniz y Thomasius, a los que señala como los héroes de la filosofía moderna *(hist, crit*. IV. 2 p. 521), ha sentido, sin embargo, la necesidad de completar esta exposición con una historia, que ocuparía la última parte de su obra, de las diversas disciplinas filosóficas en la época moderna. Entre los filósofos que han promovido algunas partes de la filosofía tenemos a Locke, Spinoza, Newton, junto a los eclécticos alemanes del siglo XVIII, tan del gusto de Brucker. Pues el hábito de cátedra de los filósofos de esta escuela ecléctica, de los que era modelo Thomasius, consistía en reunir lo sistemático de cada disciplina con lo histórico.

Surgió una historia científica de la filosofía cuando, en la segunda mitad del siglo XVIII, penetraron en esta parte de la historia dos nuevos factores.

La filología alemana y el método literario creado por ella constituyen el primer factor.

Se supo analizar una obra por su origen, propósito y composición. Se supo reconstruir, a base de fragmentos y noticias, una obra perdida. Se fue capaz de captar con rigor metódico la conexión de las obras en la mente de un autor y las relaciones entre obras o autores de un movimiento literario. Y en nuestros días representa el triunfo de estos métodos literarios el entresacar, con un procedimiento desarrollado también con el Antiguo y el Nuevo Testamento y con los cronicones medievales, la obra original disuelta en

obras compiladoras, el observar, en libros surgidos lentamente, los remiendos, lagunas y contradicciones y distinguir sus diferentes capas.

El otro factor a que se debió el nacimiento de una historia científica de la filosofía lo representa el ordenamiento perfecto de las manifestaciones literarias en la conexión de un desarrollo ascendente llevado a cabo poco a poco por la historia y la filosofía alemanas desde los tiempos de Winckelmann. Esta teoría evolutiva que establece una conexión interna entre los sistemas y la relativa contribución de cada uno al desarrollo de la humanidad y que, dentro de los cambios de la filosofía, trata de señalar un progreso seguro hacia la verdad, representa una de las contribuciones peculiarísimas del espíritu alemán. El pueblo alemán es el único que posee, en el sentido más elevado, conciencia histórica. Si en la actualidad la filosofía de Hegel está cobrando una influencia considerable, con sorpresa de muchos, en la empirista Inglaterra, es porque, para los ingleses de hoy, Hegel representa esta conciencia histórica que entre los alemanes penetra en todas las ciencias del espíritu. Descartes en Francia, Bacon, Hobbes y Locke en Inglaterra, quebrantaron la continuidad del desarrollo intelectual desde la Antigüedad y la Edad Media. Por el contrario, en Alemania, a partir de Melanchthon, que se hallaba impregnado por completo de la unidad del espíritu antiguo con el cristiano, los gimnasios, las universidades y la ciencia han vivido en el sentimiento de esta unidad. 3 Luego, el otro gran *praeceptor germaniae*, Leibniz, ha acogido la ciencia moderna en estos amplísimos 375

marcos. La Antigüedad y el cristianismo se fundieron en un todo con la concepción mecánica del mundo de los modernos. De este modo se ha convertido la universalidad en el carácter fundamental de la ciencia alemana. Y semejante concentración de

“formaciones” espirituales en las profundidades de la conciencia tenía que conducir a la idea de desarrollo, con la cual, únicamente, se podía establecer una unidad de estas formaciones para la conciencia. Vemos cómo esta idea surge ya en Leibniz. En el prólogo de la *Teodicea* tenemos ya el germen de la *Educación del género humano* de Lessing. La universalidad histórica del espíritu alemán y la idea, basada en ella, de desarrollo, constituyeron las bases para las ideas y los trabajos históricos de Winckelmann, Lessing,

Herder, Iselin y Pestalozzi. Como Hegel ha perseguido esta idea por todo el ámbito del saber ha sido también el primero en someter a ella la historia de la filosofía.

Y si Hegel despreciaba, por desgracia, el fundamento exacto de los métodos filosóficos, 4 la generación que le sigue ha sabido enlazar los dos factores en que descansa el tratamiento científico de la historia de la filosofía. La historia evolutiva de los grandes pensadores, estudiada crítico-filológicamente, se ha convertido en la base para el conocimiento de la conexión del pensamiento filosófico. De esta suerte se abandona poco a poco la limitación inicial de la historia de la filosofía y ya no es, únicamente, una historia de los grandes filósofos.

Sin embargo, si la historia de la filosofía ha de afirmar su lugar destacado en nuestro pensamiento científico y en la enseñanza de las universidades, es menester poner el material pertinente en una relación todavía más profunda con nuestra conciencia histórica.

Los sistemas filosóficos han surgido del conjunto de la cultura y han repercutido sobre ella. Ya lo reconoció Hegel. Pero es menester ahora conocer la conexión causal, según sus diversos miembros, en la que se desarrolló este proceso. Hegel no se planteó todavía esta tarea. Y su solución, ese colocar a los filósofos en la conexión viva a que pertenecieron, requiere inmediatamente un tratamiento literario que investigue la conexión causal del proceso basándose en todo el conocimiento accesible acerca de los colaboradores, los adversarios y las personas influidas. Sainte-Beuve en su *Historia de Port-Royal*, Buckle en algunas partes de su *Historia de la civilización*, Taine en diversos lugares de su *Historia de la literatura inglesa* ofrecen ejemplos notables de un método semejante. Sin embargo, tampoco estos escritores han procedido en la apreciación de la intensidad y amplitud de los movimientos espirituales, en el señalamiento de las relaciones causales que se dan entre teología, literatura, ciencias positivas y filosofía con todo el rigor metódico que las fuentes permitían. El movimiento que acarreó en Francia a Descartes y que, a través de la influencia de su escuela, imprimió en parte su sello al espíritu francés, y ese otro movimiento en cuyo transcurso aparecen Bacon, Hobbes y Locke, se componen de la cooperación de muchas personas.

Entre el culto a los héroes filósofos, propio de una historiografía que va entretejiendo hilos abstractos entre estas personalidades, y la explicación democrática por movimientos de masas, que intentó introducir Buckle, se halla la verdad histórica: no es posible 376

expresarla en una fórmula. Más bien, el conocimiento de esta verdad es el resultado de la investigación histórica de detalle.

Permítaseme aclarar esta conexión de la historia de la filosofía con la historia de la cultura partiendo de un punto de vista psicológico.

La estructura de la vida psíquica contiene el esquema, como si dijéramos, el

"cañonazo" de todos los procesos históricos que se originan de la cooperación de las unidades psíquicas. De la atmósfera espiritual en que vive el hombre le nacen a él impresiones, son trabadas con las experiencias almacenadas, son elaboradas en el pensamiento. Pero como las raíces de nuestra existencia están compuestas por una multiplicidad de sentimientos e impulsos que, con un poder elemental, se extienden hacia lo real y de cuya satisfacción por la realidad depende la conservación, la dicha y el desarrollo del individuo lo mismo que la conservación de la especie, al hombre así conformado e impregnado de impulsos, apetitos y sentimientos, todo, cosas, personas, relaciones de la naturaleza y de la vida, conocidas por él, se le convierte en material con el que se ocupa su sentimiento vital, su ánimo. Estos sentimientos, impulsos y pasiones mueven los procesos volitivos y producen los movimientos que adaptan la vida propia al ambiente o acomodan nuestros estados a las condiciones de la vida.

La unidad concreta de estos procesos de la persona es, siempre, histórica. Se puede considerar la cultura de una época como el modo y manera en que esta conexión estructural, que gracias a la interacción entre los individuos se extiende por un todo, logra dentro de este todo un despliegue de los miembros de la estructura y una trabazón entre los mismos; como si dijéramos, es el órgano del percibir, del gozar y del crear, así como fuerza unitaria de la actividad. Se ha observado siempre que los sistemas filosóficos representan, en cierto sentido, la cultura de un pueblo y de una época. Se debe esto a que sólo ellos elevan la vida misma a una conexión consciente completa. Al arrancar un sistema filosófico de las experiencias

almacenadas y de las ciencias positivas de una época, estructura, a partir de ahí, una unidad que alcanza a la guía de la vida de los particulares y a la dirección de la sociedad. Cuando esta conexión que, partiendo del conocimiento de la realidad, desarrolla los fines que son posibles en ella, es tan clara y firme como lo permiten los medios del humano pensamiento en una época determinada, en ese momento tenemos filosofía. Y habiendo filosofía, la convicción posee, a la vez, un fundamento científico y una finalidad práctica. A la religión y a la poesía les falta fundamento científico. Por el contrario, a la ciencia positiva le falta la fuerza directora para determinar la vida de cada uno y de la sociedad.

De esta circunstancia resulta una segunda proposición. El conocimiento de la naturaleza histórica del hombre, la visión de los cambios de toda la vida psíquica en su plena vitalidad y realidad, la mirada, por tanto, hacia el despliegue de un hombre entero dentro de la historia, se hallan abocados al estudio de los movimientos espirituales y, sobre todo, al de la historia de la filosofía. La naturaleza histórica del hombre representa su naturaleza superior. Ni la psicología ni la psicofísica han llegado, todavía, a una visión segura de cómo pueden surgir las actividades superiores de la autoconciencia, del pensamiento y de la voluntad moral a base de la cooperación de elementos y de procesos 377

elementales. Nadie puede resolver si, con la composición de elementos y procesos, se pueden derivar sin residuo ni menoscabo alguno estas actividades superiores. Tampoco podemos hacernos una idea segura de los estados anímicos de los primeros hombres basándonos en los hallazgos paleolíticos y neolíticos. Sin embargo, lo que sabemos nos permite, cuando menos, la conclusión de que el contenido superior que antes se consideró como don originario de la naturaleza humana se ha conquistado con un penoso trabajo en el curso de la historia. A esto corresponde, también, que este contenido superior no se acuñe con validez universal en la naturaleza humana, como algo siempre idéntico: se da, únicamente, en formas históricas diversas. Y como las fuerzas que actúan en el mundo humano han sido siempre las mismas, podemos esclarecer la naturaleza de este trabajo histórico en las primeras etapas fundándonos en la naturaleza del mismo en las épocas históricas más conocidas. Cierto que tampoco en estas épocas

alumbradas por la historia la transparencia es siempre la misma en el desarrollo de los diversos dominios.

Se puede hacer una exposición histórica rigurosa del incremento del saber y de la influencia de sus cambios en la civilización. También podemos establecer el desarrollo de las invenciones, artes y órdenes de la vida como otros tantos recursos de la acción humana. Pero entre los dos campos tenemos el núcleo de la naturaleza humana. Se produce este núcleo cuando esos poderosos impulsos que nos rigen, lo mismo que rigen el curso cósmico, cuando las incitaciones más suaves y los estados de ánimo que operan, por de pronto, aisladamente, entran en relaciones mutuas con las que cobran, en las condiciones de las circunstancias vitales, de la situación del saber, de los recursos de la acción, valores determinados para la conexión de la vida y establecen relaciones también determinadas con la realidad. Así se produce una unidad plena, un núcleo de la persona.

Tampoco esta cosa suprema de toda nuestra acción humana, una voluntad unitaria, condicionada por las impresiones de fuera, por la acumulación de las experiencias, y que, por su parte, condiciona la acción, se nos da por las buenas, sino que representa una conquista del trabajo en las costumbres y en el lenguaje, en la poesía y en el mito. La persona se desarrolla en este su núcleo bajo la influencia predominante de creencias metafísicas y, además, de la ciencia metafísica. Por eso los grandes cambios en el sentimiento vital de los hombres se expresan en los cambios de la filosofía. La historia de la filosofía patentiza la sucesión de las “posiciones” de la vida psíquica humana. Nos ofrece la posibilidad de fijar el lugar histórico para cada una de las manifestaciones de la literatura, de la teología y de las ciencias. Porque toda nueva “posición” de la conciencia aprehendida en el pensamiento filosófico se manifiesta también en el conocimiento científico de esta realidad, en las asignaciones de valor del sentimiento y en las acciones volitivas, por lo tanto, en la guía de la vida y en la dirección de la sociedad.

II

Estas proposiciones circunscriben la conexión causal en que tiene lugar el avance lento de la filosofía. La historia no conoce ninguna manifestación

más intrincada que la filosofía de una época, si es que pretendemos comprenderla como poder de la vida y no sólo 378

describirla exteriormente. Por eso el análisis de este fenómeno tiene que utilizar todos los recursos y consultar todos los vestigios históricos del proceso. Cuanto más grande sea la obra de un hombre tanto más profundamente penetran las raíces de su trabajo espiritual en los campos de la economía, la moral y el derecho de su tiempo, y tanto más complejo y vivo es el intercambio con el aire y la luz que le rodea. En una conexión tan fina, profunda e intrincada, cualquier hoja insignificante de papel se puede convertir en elemento del conocimiento causal. El libro acabado nos dice muy poco del secreto de su nacimiento. Planes, esquemas, esbozos, cartas: en ellos respira la vitalidad de la persona, lo mismo que los bocetos nos revelan más que las imágenes. 5 Se puede escribir una historia de los sistemas que los vaya reproduciendo uno tras otro en tamaño reducido, apoyándose para ello en los libros conocidos. Una historia semejante describe los sistemas y hace visible su forma. Pero si pasamos de los libros a los hombres, si pretendemos comprender su fuerza vital y conocer su desarrollo, tenemos que recurrir a la totalidad de los libros de la época que han llegado a nosotros: hay que marchar de los escritores conocidos a los olvidados y rastrear todos los eslabones de la conexión constituida por los libros y hay que buscar además en los manuscritos. No cabe prever lo que una sola hoja podría revelarnos de caer bajo la mirada de quien la comprenda.

Al sentido realista de nuestros días se le presenta el hombre como el verdadero puntal *(Grundkörper)* para esta rama de la Historia lo mismo que para cualquier otra. Esta idea tiene que influir en todas las concepciones fundamentales sobre movimientos espirituales.

Al mismo tiempo presta un gran valor a las manifestaciones íntimas que se contienen en manuscritos y cartas.

La unidad con la cual hemos de medir el curso de un movimiento espiritual se halla en el hombre mismo. Sólo vistas las cosas desde fuera tenemos que la pauta del curso de los movimientos espirituales se halla en el sistema de horas, meses, años y décadas con que solemos ordenar, de pronto, lo histórico. A la relación entre los segundos del reloj y la medida psicológica

del tiempo corresponde, en los grandes espacios de tiempo del curso histórico, la relación entre décadas o siglos y la vida humana o las edades de la vida. En el curso de la vida humana tenemos la unidad natural para una medida intuitiva de la historia de los movimientos espirituales. El físico y filósofo Priestley ha sido el primero, según creo, que en su *Chart of Biography* ha intentado una representación gráfica de las líneas de vida, ora más cortas, ora más largas. Poggendorff se ha servido de esas mismas líneas para su historia de las ciencias exactas (1853). Pero, según creo, este ejemplo no ha tenido muchos imitadores. 6

Como unidad de tiempo con la cual se pueden medir, como si dijéramos,

biológicamente los amplios movimientos o cambios espirituales tenemos la de *generación.* 7 Designa la generación un lapso que alcanza desde el nacimiento hasta esa edad en la cual, por término medio, se produce un nuevo anillo en el árbol de la vida, se inicia una serie en la descendencia. La duración de semejante generación está condicionada por las costumbres matrimoniales. La diferencia de edad entre el padre y los hijos, calculando para éstos la diferencia media de edad entre los hermanos más viejos y los más jóvenes, es, para Alemania, de 36½, para Inglaterra 35½ y para Francia 379

34½ años. Un siglo abarca, por lo tanto, tres generaciones. La historia intelectual de Europa desde Tales, como el primer investigador científico conocido por nosotros, abarca sólo 84 generaciones. Del último esplendor de la escolástica apenas si nos separan 14 generaciones. Esta idea es muy útil para hacer patentes las distancias vitales efectivas de los cambios espirituales. Cada uno de nosotros conoce, por experiencia, la distancia espiritual que separaba a sus padres de sus propios sentimientos y pensamientos, y puede experimentar, también, en qué medida sus hijos le comprenden y participan en sus sentimientos y pensamientos. Esta visión viva puede aplicarla para hacer palpable la marcha de los cambios históricos de la historia. A esta visión de la distancia entre las generaciones se junta la relación entre el hombre en la cúspide de su vida, a los 50 años, y el joven estudioso: un lapso de amplitud parecida los separa.

Este concepto, que permite la medida interna en el curso temporal de los movimientos espirituales, sirve también para la captación concreta y realista

de los coetáneos. Consideramos como de la misma generación a aquellas personas que han crecido juntas, han participado de la misma juventud y actuaron también juntas en la época de madurez. En la medida en que estas personas estuvieron condicionadas por las mismas grandes realidades en los años de receptividad constituyen un todo homogéneo, a pesar de la diferencia en la proporción de estas influencias y su mezcla con otros factores. Una generación semejante componen los Schlegel, Schleiermacher, Hegel, Novalis, Hölderlin, Wackenroder, Tieck y Schelling. Con estas ideas fundamentales se obtiene un cuadro vivo y vigoroso de una época cuando se tiene en cuenta la convivencia de los de la misma edad, la situación de la generación mayor y el acercamiento de la generación joven.

Las relaciones con calor de vida que, para la historia de los movimientos espirituales, nacen de estas ideas de la persona singular, de las edades de la vida y de la generación, requieren también el empleo de las manifestaciones íntimas. Al colocar el curso de vida de los individuos como base de la consideración de los movimientos espirituales, nos hallamos abocados a los materiales biográfico-evolutivos. Este tipo de consideración cobra su vida y plenitud gracias a los manuscritos.

Se da un paso más cuando *se considera una sola persona destacada histórico-evolutivamente*. La solución de este problema biográfico no es menos importante ni difícil que cualquier otra tarea histórica más amplia. 8 Porque en la biografía llegamos a comprender la célula *(Grundkörper)* de toda historia. Y todo lo que la psicología y la visión genial pueden aportar nos resulta por completo insuficiente si faltan los manuscritos. Si no tenemos bocetos y cartas que nos ofrezcan la génesis y realidad viva, las relaciones de las obras entre sí y con el espíritu del autor no se podrán tratar más que hipotéticamente y en forma gris. Pero cuando podemos bucear en los escritos póstumos de un gran pensador o escritor, surge entonces el cuadro más perfecto que somos capaces de conseguir de cualquier porción de la historia. Porque la sinceridad de los libros, la transparencia de los pensamientos y, además, la conservación por escrito de todos los eslabones esenciales del proceso, hacen que esta parte de la historia consiga un carácter de consumación científica que le es exclusivo. También en este caso se agrupan 380

en torno al personaje principal los de la misma edad, que pujan y trabajan por lo mismo, una generación más vieja que fue condicionante y una más joven que recibe influencias y que llama a la puerta con una nueva voluntad. Quien en las cartas y en los papeles respira el aliento de las personas, tropieza con todas estas circunstancias en su plena realidad.

Toda historia de movimientos espirituales habrá de tener sus pilares en semejantes monografías. Y para resolver sus tareas más amplias tendrá que establecer las relaciones cuantitativas entre las partes del movimiento. También nos es posible, dentro de ciertos límites y con una cierta imperfección, medir la intensidad y la amplitud de las direcciones científicas, su crecimiento, su culminación y su descenso, en una palabra, las corrientes de la atmósfera científica, desde ese momento, por lo menos, en que la imprenta permite un método estadístico. Basta con utilizar el acervo total de nuestras bibliotecas según métodos estadísticos. 9 De este modo podremos representarnos, alguna vez, en sus eslabones esenciales toda la relación causal de un movimiento espiritual, empezando por las condiciones generales de un círculo general, pasando de la opinión pública a los ensayos tanteadores y, de aquí, finalmente, a una creación genial. Fenómenos intelectuales que se explicaban hasta ahora por unas cuantas personas y procesos, se muestran como el resultado final de un movimiento espiritual muy complejo. La expansión de sentimientos, opiniones e ideas, y la cooperación de muchas personas, sólo nos es posible captarlas utilizando todas las existencias en libros y completándolas con los manuscritos.

III

Si se compara este valor inapreciable de los manuscritos para la historia de la filosofía y de los movimientos espirituales con la despreocupación de que han sido víctimas, si se considera la destrucción de la mayor parte de los importantes y la dispersión de casi todos los demás, surgirá el deseo vivo de poner fin cuanto antes a esta deplorable situación.

Voy a ilustrar esta situación con el interesante caso, el más interesante para los alemanes, de la obra postuma de Kant. Que Kant daba importancia a sus papeles y hasta que deseó la publicación de lo más destacado, se puede deducir del hecho de que, a principios del año 1800, entregó todos sus borradores, cuadernos de clase, resúmenes y cartas a Rink y Jäsche para que

llevaran a cabo una revisión y ordenamiento de los mismos y prepararan lo que fuera apropiado para la publicación. Y Rink, en su notable recopilación “para la historia de la invasión metacrítica de 1800”, prometía a los amigos y admiradores de la filosofía crítica la aparición paulatina de la metafísica, de la lógica, de la teología natural, de la geografía física y otras obras interesantes de Kant al cuidado de Rink y de Jäsche. Efectivamente, aparecieron varias obras. Después de la muerte de Kant la masa principal pasó al profesor Gensichen, como heredero de la pequeña biblioteca, al librero Nicolovius, como editor de Kant, y al párroco Wasianski, como 381

albacea de Kant. Se regalaron muchos papeles sueltos. Después de la muerte de las dos primeras personas sus papeles fueron subastados, los de propiedad de Wasianski fueron regalados a la biblioteca de Königsberg, pero los paquetes más pequeños, regalados, fueron ofrecidos aquí y allá en venta, y así se produjo la situación que conocemos actualmente.

La mayor parte, como es natural, ha desembocado en la biblioteca de la universidad de Königsberg. De los papeles póstumos que allá se guardan ofrezco la siguiente descripción, que debo a la bondad del doctor Reicke: “Los papeles póstumos de Kant que se conservan en esta biblioteca real y universitaria, conseguidos, casi siempre por regalo, en los años treinta y más tarde, se componen en su mayoría de hojas sueltas de las formas más diversas. Schubert los ha agrupado para su utilización en la edición de las obras de Kant que prepara con Rosenkranz, en 13 cuadernos, ordenándolos dentro de cada uno. Estos cuadernos (que recientemente se han registrado A-N) llevan la siguiente indicación de contenido, que se debe a la mano de Schubert: A. 18 hojas referentes a física y matemática. B. 12 hojas que tratan de la crítica de la razón pura. C. 15 hojas que tratan de lógica y contra Eberhard. D. 33 hojas de metafísica. Contra el idealismo. E. 78

hojas que tratan de moral, de teoría del derecho y de crítica de la razón práctica. F. 23

hojas. Ideas de Kant sobre temas generales de la política y de la teoría pura del Estado, de los años 1785-1799. G. 28 hojas. Ideas de Kant sobre filosofía de la religión y sobre religión natural. Sobre la disputa de las facultades. H. 59 hojas sobre antropología. J. seis hojas sobre geografía física. K. 15 fragmentos. Breves anotaciones de Kant, compradas en la

subasta de libros del profesor Gensichen. L. 61 piezas. Breves memoranda de la última época de Kant (comprados en la subasta de libros del profesor Gensichen), además, tres libros de memorias, que proceden del señor Buck, a través del señor G. R.

R. Reusch. M. 36 piezas. Noticias biográficas generales. Borradores de cartas. N. 36

cartas dirigidas a Kant (compradas en la subasta de libros del profesor Gensichen).

Además, otras seis cartas". 10 Se añade a esto el manuscrito de su tesis doctoral *de igne* del año 1755, luego una biográficamente preciosa recopilación "kantiana" que procede de los papeles póstumos de Wald (publicados en 1860 por Reicke). Un ejemplar de la *Crítica de la razón pura* (primera edición) con anotaciones manuscritas de Kant (que Benno Erdmann publicó con motivo del aniversario de la *Crítica*). Varios compendios de wolfianos en los que leía Kant y que llevan anotaciones suyas. Hasta aquí la descripción de Reicke.

Los otros papeles y cartas de Kant se hallan desparramados por Dorpat, Rostock, Hamburgo, etc. De la subasta de la biblioteca del profesor Gensichen llegó a Dorpat un ejemplar de la *Metafísica* de Baumgarten, con numerosas anotaciones de Kant (véase para esto Benno Erdmann, *Reflexionen Kants zur Kritischen Philosophie*, 1882) y un compendio de la *Teoría de la razón* de Meier, provisto también de observaciones manuscritas de Kant. Todavía posee la biblioteca de Dorpat dos volúmenes de cartas a Kant (algunas de ellas han sido publicadas en el *Altpreussischen Monatsschrift* por Sintenis y Reicke, que se proponen editar la correspondencia de Kant). Finalmente, el predicador doctor Krause, de Hamburgo, ha adquirido el manuscrito, desgraciadamente 382

incompleto, del *Tránsito de los principios elementales metafísicos de la ciencia natural a la física*, recientemente publicado.

Se han conservado, por lo tanto, de los papeles póstumos de Kant, tres grandes paquetes. Fuera de ellos, se encuentran fragmentos sueltos en diversos lugares.

Así, en la biblioteca de la universidad de Rostock tenemos siete cartas de Kant a Beck, 1791, 1792, y aquella introducción a la *Crítica del juicio* que redactó Kant para la obra pero que no fue impresa sino reemplazada por una más breve. Se tenían noticias de esta introducción por el extracto llevado a cabo por Jacobo Segismundo Beck y que imprimió en el segundo volumen de su extracto glosado de las obras críticas de Kant. Ha sido reimpreso en la edición de la *Crítica del juicio* (1800) de Erdmann. Cita éste el pasaje del prólogo de Beck según el cual Kant le envió el manuscrito de la introducción, mientras preparaba la obra indicada. Basándose en esto y en nuestro conocimiento de Beck y del estilo y el contenido de la introducción, trata de fijar Erdmann la relación de este extracto con el original desconocido. Ahora bien, el original está ahí, es el manuscrito de Rostock. El hecho de que Erdmann no lo conociera ni, por consiguiente, lo utilizara en su edición, nos indica cómo la dispersión de los manuscritos dificulta su aprovechamiento. El manuscrito se compone de 34 hojas de otra mano, pero corregidas por Kant, y con numerosas anotaciones marginales y ampliaciones. Como Beck era un discípulo personal de Kant, se comprende la confianza de que le dio muestras enviándole el manuscrito. Como fue profesor de Rostock, nada tiene de extraño que este manuscrito llegara a la biblioteca junto con las cartas de Kant a Beck. Por lo tanto, parece que podemos asegurar que este manuscrito contiene la introducción de Kant. Y un cotejo llevado a cabo por el profesor bibliotecario Schirrmacher nos muestra que no se acogieron en dicho extracto algunos amplios capítulos. Así pues, este breve escrito, que en la edición de las obras de Kant llevada a cabo por Rosenkranz y Hartenstein se ha publicado bajo el extraño título “sobre filosofía en general”, podrá aparecer en futuras ediciones de Kant en su verdadera forma y con toda su amplitud. Espero informar en los próximos cuadernos de *Archiv* sobre el valor y contenido de las partes excluidas. Hay todavía otras cosas en manos de coleccionistas de autógrafos. Rodolfo Reicke posee el ejemplar de mano más importante de las *Observaciones acerca del sentimiento de lo bello y de lo sublime*, sobre las que ha hecho comunicaciones tan interesantes Schubert; además, un discurso rectoral en latín: *De Medicina corporis quae Philosophorum est* (del que nos habla Juan Reicke en el volumen XVIII, 1881, de la *Alpr. Monat.*) y algunas pocas piezas de menor importancia. Otras se han alejado definitivamente: así, en una descripción de autógrafos en posesión de

Fillon, encuentro: *Lettre scientifique et philosophique de Kant au professor Schtdz à Jéna*, 25 junio, 1787 (quizás a Schütz, *cf.*

su *Leben*, n, 208-209).

Esta suerte corrida por los papeles de Kant es en alto grado instructiva. Según toda probabilidad, los papeles albergaban la entera posibilidad de conocer la historia evolutiva de uno de los genios filosóficos más grandes de todas las épocas y los verdaderos motivos históricos del desarrollo de su pensamiento. Todavía hoy, toda perspectiva de este género se halla basada en los restos de esos papeles. La genial época juvenil de este 383

espíritu, su libre riqueza antes de llegar a la fijación sistemática, se nos han de revelar en la *Historia natural del cielo*, en las *Observaciones acerca de lo bello y lo sublime* y en los *Sueños de un vidente*, pero también, en segundo lugar, en los papeles de esa época anterior. Pero ¡cuál no ha sido su destino! Cuatro veces, por lo menos, partes considerables e importantes han sido objeto de subasta, han caído en manos de la especulación monetaria. Por lo menos en un caso, papeles importantes de Kant estuvieron en la tienda de un abarrotero y se emplearon para envolver café y arenques.

Ni el ministerio de Instrucción Pública ni el director de la biblioteca de Königsberg se sintieron en la obligación de hacer todo lo posible para la conservación de dichos papeles.

Nadie, después de la muerte de Kant, ha pensado en ocuparse debidamente de las cartas de Kant a las personas con las que trabó correspondencia. A nadie se nombró que pudiera tomar la iniciativa por lo que respecta a los manuscritos. Así, se han dispersado como Dios quiso; una parte salió de Alemania y la que se conservó entre nosotros se halla desparramada.

Quien no se halle acostumbrado a trabajar con manuscritos no puede figurarse lo que esto significa. 11 Se imaginan muchos que no es más que cuestión de viajes, tiempo y dinero para poder lograr, al fin, una visión de conjunto de estos manuscritos dispersos y utilizarlos. Pero el que trata de seguir las huellas de la historia evolutiva de un gran hombre a través de los manuscritos, sabe muy bien cómo esta difícil tarea exige rejuntar las hojas, familiarizarse con los cambios de escritura y aprender a combinarlos con los cambios de contenido y con otros signos externos de diverso género. Ha sido inútil que, con un derroche enorme de trabajo, se haya tratado de descifrar en los diálogos de Platón la historia de su desarrollo. Pero ocurre que con respecto a otro gran espíritu, Kant, poseemos el material que nos permitiría resolver realmente el problema. Pero sólo podrá resolverlo quien se encuentre tan familiarizado con los papeles de Kant como con los suyos propios, y sea capaz de adivinar la edad en que Kant escribió un papel sin fijarse en el contenido. Y no será posible lograr este fin, a pesar de todo el ingenio y trabajo que se derrochen, mientras no se *reúnan* los papeles de Kant. 12 Entonces es cuando se podrá pensar en una edición definitiva de Kant: lo que es una deuda de honor de la Academia de Berlín. Y tampoco la historia evolutiva de Kant podrá escribirla sino quien se familiarice con los libros y manuscritos de Kant y sus coetáneos.

Voy a escoger otro ejemplo menos amplio, menos accesible, pero también muy instructivo. Se ha investigado muy poco hasta ahora la marcha del movimiento espiritual que ha llevado en Alemania desde la escolástica católica y protestante hasta Leibniz y las aportaciones de su generación. La misma laguna existe por lo que se refiere al desarrollo inglés hasta Bacon y Hobbes. La francesa hasta Gassendi y Descartes. En todos estos casos diferentes, la consecuencia es la misma: la limitación de nuestra historia de la filosofía al pequeño número de personajes destacados.

Y, sin embargo, la formación de la teología de las diversas confesiones durante el siglo XVI representa un cambio tal en toda la actitud de conciencia de los hombres y de sus creencias metafísicas que no puede ser descuidada por la historia de la filosofía.

Tampoco la lógica, la física y la ética de aquellos días, por lo mismo que estaban al 384

servicio de la teología, pueden ser expuestas si no es desde el punto de vista teológico, que por entonces lo dominaba todo. El punto de partida lo constituye el hecho de que, en el dogma protestante, se considera la fe como el centro unitario de todas las virtualidades de la persona. La persona y su voluntad son ante Dios y su justicia, lo mismo que ante los hombres, intimidad indivisible. Este cristianismo germánico, que surgió del sentimiento de fuerza de la persona y se convirtió, a su vez, en fuente de fuerzas en el siglo XVI, ha sido trabado en Alemania con la veneración y la comprensión humanistas de la Antigüedad clásica, especialmente de Aristóteles, y aquí reside el fundamento de la educación alemana. Melanchthon, que llevó a cabo este enlace, se convirtió así en el *praeceptor Germaniae*. Los gimnasios que entonces se crearon lo imprimieron al espíritu alemán. Fue extendido por las universidades alemanas. Y sigue actuando de un modo vivo en el presente por encima de la metafísica y la teología de aquellos días. 13

Pero los infolios teológicos de Gerhard, Calov y sus neocatólicos adversarios nos dicen bien poco de la intimidad de los hombres de entonces y de los resortes vivos de esta metafísica y teología. Es menester ponernos en relación con los escasos libros que todavía se puedan lograr y con los manuscritos. Sólo así podremos sentir el latido vivo de los hombres de aquellos días. Ya las dos enormes compilaciones que se conservan en Zúrich ofrecen por sí solas un material considerable. El *Thesaurus Hottingerianus*, arreglado por el orientalista J. H. Hottinger (muerto en 1667), contiene en 50 volúmenes correspondencia de los siglos XVI y XVII. Y la colección Simbler abarca, en 200

volúmenes, correspondencia, actas, panfletos entre 1500 y 1583. Ambas colecciones se extienden mucho más allá de Suiza y son especialmente importantes para el siglo XVI.

Por toda Alemania se hallan dispersos cuadernos escolares, trabajos inéditos y colecciones epistolares de profesores de los siglos XVI y XVII. Las bibliotecas de Dresde, Jena, Gotinga y Helmstedt contienen considerables masas de manuscritos que proceden de círculos protestantes. Pero en las bibliotecas pequeñas de las ciudades, escuelas e iglesias, en los archivos de todas clases, es donde habrá que buscar la gran masa de estos

papeles y, en parte también, algunos libros raros. Cuando sean reunidos se podrá formar un cuadro unitario.

Ya el conocimiento de cada persona será posible en esta forma, pues en las colecciones se hallan generalmente, no bajo el nombre del remitente, sino del destinatario. Además, este material reunido permitirá fijar el poder de la teología en aquellos días, la intensidad y la amplitud de sus diversos movimientos. No me cabe la menor duda de que el registro de los manuscritos y la extensión de un prontuario uniforme de todos los libros impresos en los siglos XVI y XVII mostrará, al mismo tiempo, una tal riqueza de materiales y una tan disparatada dispersión, que se producirá dentro de los círculos de las iglesias y de la teología protestantes una viva agitación por la conservación y recopilación de tan inestimables documentos. ¿Y es posible que las bibliotecas pretendan hacer valer su derecho de propiedad por estas colecciones, casi inutilizables por sí solas? En su actual dispersión, estos manuscritos carecen de valor, que lo cobran únicamente al ser reunidos.

385

En medio de la enseñanza metafísico-teológica imperante se van desenvolviendo poco a poco las ideas modernas. Al principio se hallan como incrustadas en el material de la vieja mentalidad. Se presentan, todavía, dentro de la estructura de la metafísica a cuyo tenor el mundo está regido por un sistema de fuerzas psíquicas que operan, como si dijéramos, de arriba abajo. Los diversos movimientos se hacen valer, al principio, por separado e influyen ocasionalmente en otros, hasta que, con la generación de Leibniz, se traban en una creación filosófica duradera. La investigación de cada uno de esos movimientos necesita de los manuscritos y de la revisión fácil de los pocos libros que todavía se conservan.

La importancia de esos raros libros y de los manuscritos resalta, por lo que se refiere al primero de estos movimientos, de los trabajos del infatigable Ludwig Keller, aunque sus resultados no nos convenzan en todas las ocasiones. De las profundidades del espíritu alemán surgió en Hans Denck y en Baltasar Hubmeier, en Sebastián Franck y en Valentín Weigel, como una parte del movimiento reformado, la interpretación de todo lo histórico-religioso partiendo de la experiencia interna: la historia figura y símbolo de

un acontecer interno intemporal, la interioridad del yo o del microcosmos clave de toda la naturaleza, el alma del hombre chispa de la divinidad y la vida verdadera la muerte de la voluntad individual. En estos hombres y en estas ideas se hallan las raíces de la filosofía moderna de la religión y los motivos de la aportación metafísica alemana más peculiar, la monadológia.

Descuidando las luchas ramísticas y calistínicas, podemos decir que ese primer movimiento se enlaza con el gran avance del conocimiento de la naturaleza que tiene lugar con Copérnico, Kepler y otros menores, como Jungius. También en este caso se ha evidenciado la importancia de los manuscritos. Así, nuevos trabajos y ediciones se han apoyado en la gran masa de manuscritos y cartas de Kepler, especialmente la de Viena (unas cuantas cartas en Graz), y en la gran cantidad de papeles póstumos de Jungius que se conservan en Hamburgo (aunque la mayor parte fue consumida por un incendio).

Queda todavía por ver en qué medida se podrán aclarar apelando a los manuscritos las influencias ejercidas en Alemania por el movimiento científico-natural extranjero. Entre los años 1632 y 1655 tenemos las fechas de nacimiento de Pufendorf, Spener, Leibniz, Tschirnhausen y Thomasius. En esta generación se sacan los resultados. Podríamos figurarnos que los manuscritos de esta grande y brillante época de la historia intelectual alemana se han conservado y utilizado totalmente. Pues bien, esto ha ocurrido no más que con Leibniz. Que también es en esto el más afortunado de los filósofos alemanes, como Goethe lo es entre los poetas. Pero no conozco nada referente a Tschirnhausen.

De Samuel Pufendorf conservamos algo, entre otros lugares, en Giessen y en Dresde. De Spener hay cartas dispersas en Halle, Erlangen y Giessen. Exceptuando, pues, unas cuantas personas, se conocen muy pocos manuscritos de los pensadores más importantes de entonces, y además son poco utilizables por su dispersión.

¿Será cosa de añadir más ejemplos? No hacen sino confirmar lo que venimos viendo.

Los papeles póstumos de la mayoría de los filósofos del siglo XVIII han corrido la suerte propia del género. Mal ordenados, amontonados en

angostas habitaciones, no revisados 386

por ningún entendido, una colección semejante sigue la misma suerte que las familias. La primera generación los conserva piadosamente; para la siguiente son ya una carga. El cambio de residencia, la decadencia de la familia, necesidades de dinero y de habitación, en otros casos, incendios, inundaciones, polillas y polvo: éstos y otros innumerables peligros amenazan a los inermes papeles, que sucumbirán tarde o temprano si no son salvados por las bibliotecas u otras instituciones públicas. De este modo, el azar administra a su capricho este material científico precioso. A veces se han conservado cosas insignificantes. Tenemos gran cantidad de papeles póstumos de Nicolai en la biblioteca de Berlín; 13 volúmenes de los papeles de Bouterwek; 42 volúmenes de manuscritos de Meiner están en la biblioteca de la Universidad de Gotinga; los manuscritos de Kraus en la de Königsberg. En compensación, se han perdido en otros casos materiales importantes. Así, de Thomasius y Christian Wolff conocemos sólo una pequeña porción de sus papeles póstumos. En un viejo catálogo manuscrito de Dresde encontramos: *Adversaria et collectanea T. Christiani Thomasii 13 volumina 4;* pero el bibliotecario, doctor Schnorr de Carolsfeld, me dice sobre estos volúmenes que son de manos de un amanuense y que, si bien llevan el retrato grabado de Thomasius, carecen de cualquier indicación sobre que él fuera el autor. Tampoco he podido encontrar manuscritos de consideración con respecto a Crusius, Lambert, Moritz y Tetens. Esta situación cambia cuando llegamos a los filósofos cercanos al presente y cuya fama ha mantenido tan vivo el interés que sus papeles son guardados todavía por sus familias.

Pero, de todos modos, las mismas causas que han ocasionado tales destrozos en los manuscritos del siglo XVIII habrán de pesar también en los del XIX si siguen entregados a las contingencias de las familias y de su propiedad privada.

IV

¿Cómo es posible remediar esta situación?

Los libros son nuestra fuente principal. Su utilización no se halla facilitada en la medida de lo deseable mediante la institución de las bibliotecas. Falta,

en primer lugar, una central en la que pudiera uno informarse de los libros existentes en Alemania. Las grandes dificultades técnicas con que tiene que luchar la redacción de un catálogo general, los gastos que exige, son cosas que no se pueden desconocer. Tanto las dificultades como las exigencias crecerían todavía si, en lugar de un catálogo por materias o por nombres, se llevara a cabo una ordenación por años y que en cada año se hiciera una ordenación por materias. Pero alguna vez habrá que hacer esto.

El primer paso para facilitar el manejo de los manuscritos reclama una catalogación de los existentes. Se reconocerá por todos la necesidad de catalogar los manuscritos con un orden tal que, bajo un nombre y año, se pueda buscar lo existente en diversos lugares.

El gobierno no se podrá sustraer a la larga a esta necesidad. Por consiguiente, deberá asignar las cantidades necesarias para esta labor en unos cuantos años. No entran en cuenta los particulares, las sociedades o las academias, porque los obstáculos y resistencias que son de esperar sólo pueden ser vencidos oficialmente. La catalogación de 387

los manuscritos por folio, octavo y cuarto y por pesados índices analíticos tendrá que ser reemplazada por un ordenamiento riguroso según tiempo y personas. Por lo menos, las cartas más importantes habrá que destacarlas de las colecciones y colocarlas bajo el nombre del remitente, mientras que ahora se hallan, la mayoría, bajo el nombre del destinatario.

Se procederá luego a reunir los manuscritos en un archivo nacional. La historia de los movimientos espirituales, de la filosofía, de la ciencia y de la literatura ha tenido que luchar por su derecho a la existencia, y mientras la historia política posee en los archivos enormes colecciones de material bien ordenado es menester fundar todavía archivos literarios. Los archivos políticos surgieron de las necesidades de la vida misma. Los archivos diplomáticos contenían el conjunto de los privilegios de un monasterio o de un príncipe. Los archivos de actas servían a las autoridades para penetrar en la historia de cada uno de los negocios. En los modernos archivos públicos se reunieron esas dos clases de archivos y así se pudieron ordenar y revelar los materiales de la historia. Lo que en este caso ha sido producido por las necesidades de la vida tendrá que producirse en el caso de la literatura por las necesidades de la ciencia. No habría muchas esperanzas si no se

añadieran las necesidades del sentimiento nacional, que reclama la conservación del gran patrimonio que suponen los manuscritos. Más tarde o más temprano, el sentimiento nacional impondrá esta necesidad. ¡Ojalá sea pronto! Todavía existen grandes cantidades de manuscritos de siglos anteriores. Todavía se conserva intacto todo lo que dejaron los grandes filósofos que siguieron a Kant. Las necesidades que planteen estos manuscritos impongan acaso el establecimiento y ordenamiento de esos archivos. Para que puedan atraer, realmente, los papeles familiares, habrán de ofrecer toda clase de garantías al sentimiento familiar. Reglamentos impresos establecerán relaciones jurídicas firmes entre el archivo y los representantes de las familias. Sin perjuicio de la propiedad de una familia o de una ciudad o de un país, podrán ordenar y hacer accesibles los papeles tomándolos nada más en depósito. Podrán salir al encuentro de los sentimientos piadosos de las familias haciendo que se retiren las piezas chocantes o que pudieran dar lugar a malas interpretaciones. Y al escoger las personas a las que se abra el acceso a tales papeles, podrán tener en cuenta aquellas precauciones que sean del gusto de las familias.

En estos archivos reinará un espíritu que, al mismo tiempo, hará vigilar los papeles y permitirá su acceso, los cuidará y los comunicará. Las familias de los personajes considerarán como un honor y una satisfacción saber que los papeles del familiar se hallan reunidos con los de otros tantos personajes importantes.

388

389

1 “Literarios” en un amplio sentido bibliográfico y por oposición a archivos “políticos”. [T.]

2 El plan de “archivos de literatura” a que se refiere lo que sigue fue expuesto por mí la primera vez en una disertación con que se inauguró el 16 de enero de 1899 el congreso de una sociedad de literatura alemana. La conferencia apareció en el cuaderno de marzo de la *Deutsche Rundschcau* (1889).

3 En esta peculiaridad de la historia alemana insiste en diversos lugares Dilthey. Él mismo sería el último beneficiario de esta situación [T.]

4 ¿No será “filológicos”? [T.]

5 Parece como si Dilthey hablara de sí mismo. [T.]

6 *Vid*. en *Psicología y teoría del conocimiento* el ensayo “Acerca del estudio de la historia de las ciencias del hombre, de la sociedad y del Estado” (1875), 2ª ed., pp. 373 y ss. *Vid*. también la nota de Dilthey en *El mundo histórico*, p. 201. [T.]

7 He destacado la importancia de la idea de *generación* para la historia de los movimientos espirituales en un ensayo sobre Novalis (*Preussische Jahrbücher*, 1865). Desde el punto de vista del estadístico la trata Rümelin *(Reden und Aufsätze*, 1873, pp. 285 y ss.) y Ottokar Lorenz desarrolla consecuencias históricas *(Uber die Geschichtswissenschaft*, 1886). [*Vid*. el estudio de Julius Petersen, “Die literarische generationen”, en *Philosophie der Literaturwissenschaft*, ed. por E. Ermatinger, Berlín, 1930.]

8 Ya en nuestro epílogo a *Hegel y el idealismo* recordamos esto. [T.]

9 Dilthey vuelve a la idea que ya apuntó en su ensayo “Acerca del estudio de la historia de las ciencias del hombre, de la sociedad y del estado”. *Vid. Psicología y teoría del conocimiento*, 2ª ed., p. 376. [T.]

10 A-D publicado en “Lose Blätter” (hojas sueltas) de los escritos póstumos de Kant, por Rodolfo Reicke.

Cuaderno I, 1889.

11 Recuérdese cómo él trabajó con los “papeles” de Hegel *(vid*. epílogo nuestro a *Hegel y el idealismo)* y con qué intención histórico-evolutiva. [T.]

12 ¿No recuerda esto un poco lo que sus discípulos han tenido que realizar con sus “papeles” para la edición de los *Gesammnelte Schriften* (escritos reunidos)? [T.]

13 Muchas veces insiste Dilthey en esta posición singular de Melanchthon como *praeceptor Germaniae* trabando lo cristiano y lo clásico dentro de las exigencias del mundo moderno mientras éste, con Bacon y Descartes, rompía definitivamente con el mundo medieval. Sus diversos trabajos orientados hacia una *historia del espíritu alemán* y hacia una historia, principalmente, de la educación alemana —sugestión para otras *Paideias*—

llevan este *leit motiv (vid*. los estudios sobre Leibniz, Federico el Grande, Goethe, Hegel, etc., y su *Historia de la pedagogía)*. [T.]

ÍNDICES

ÍNDICE DE NOMBRES

Addison, 272

Aenesidemus-Schulze, 221, 316

Alberto Magno, 191, 193

Alejandro, 3, 67, 109, 157, 266

Ampère, 220, 224, 228, 238

Anaxágoras, 48, 108, 137, 139, 189

Anaximandro, 100, 106

Apelt, 138

Aristipo, 136

Aristóteles, 9, 34, 52, 68, 69, 70, 77, 99, 108, 109, 137, 139, 142, 144, 153, 156, 157, 171, 200, 205, 229, 245,

265, 266, 353, 354, 375, 387

Arnauld, 307

Arnold, 314

Austin, John, 226

Avenarius, 203, 243

Averroes, 109, 138, 243

Baader, 239

Bach, 123, 286

Bacon, 68, 69, 97, 165, 241, 247, 321, 339, 375, 376, 377, 387

Baer, Ernesto von, 212

Bain, 167, 321, 325

Balzac, 124, 125, 262, 264

Basedow, 339

Batteux, 274, 275

Bauer, 311, 314

Baumgarten, 266, 270, 384

Bayle, 9, 138, 375

Beauvais, Vicente de, 165

Beck, Jacobo Segismundo, 385

Beethoven, 124, 194

Benecke, 167, 321, 325, 364

Bentham, 167, 226, 230, 231

Berger, 308

Bergson, 137, 140

Berkeley, 201, 220, 230, 234

Böckh, 9

Böhme, Jacobo, 173

Boileau, 261, 266

Bonald, 223

Bonitz, 9

Bradley, 220, 226, 227, 229

Brandis, 10

Broussais, 222, 355

Brucker, 68, 70, 375

Bruno, Giordano, 21, 61, 68, 138, 141, 142, 143, 193, 200, 371, 375

Büchner, 134, 135

Buckle, 76, 330, 377

Buda, 19, 210

Buffon, 5, 11, 219, 273, 361

Buhle, 71

Burcke, 274, 275, 278, 287

Burckhardt, Jacobo, 217

Byron, 243

Cabanis, 222, 355

Calderón, 199

Calistrato, 265

Calov, 388

Campanella, 60, 68, 375

Campe, 338

Capella, Martianus, 165

Cardano, 68, 375

Carlyle, 19, 141, 174, 203, 212, 227, 245, 247, 308, 310

Carnéades, 133

Casio, 196

Cervantes, 200, 298, 300

César, 196

Cicerón, 51, 137, 158, 228, 235, 237, 265, 267

Clemente, 172

Coleridge, 227

Comenio, 337, 339

Comte, 72, 75, 76, 96, 97, 134, 153, 165, 203, 212, 217, 224, 226, 231, 232, 238, 255

Condillac, 20, 111, 221, 222, 223, 355

Copérnico, 101, 389

Corneille, 125, 298

Cornelius, 264

Cousin, 225, 226, 236, 238

Creso, 154

Critias, 369

Crusius, 390

Cusa, Nicolás de, 59, 145, 193

Cuvier, 219

Chateaubriand, 222

D'Alembert, 75, 97, 103, 134, 165, 203, 212, 238, 274, 275, 355

D'Aubignac, 266

Dante, 56, 85, 91, 124, 197, 199, 300

Daubenton, 219

Demócrito, 21, 48, 49, 77, 87, 88, 100, 107, 108, 131, 136, 153, 203, 355

Denck, Hans, 389

Descartes, 69, 71, 101, 123, 153, 159, 160, 193, 194, 225, 230, 233, 255, 266, 267, 321, 367, 375, 376, 377,

387

Destutt de Tracy, 111, 200, 222, 223, 355

Deussen, 45, 314

Dickens, 297

Diderot, 34, 241, 273, 274, 275, 299

Diesterweg, 338

Dietrich, 314

Dilthey, 17 *n*, 69 *n*, 81 *n*, 176 *n*, 238 *n*, 254 *n*, 258, 314 *n*, 317 *n*, 333 *n*, 376 *n*, 380 *n*, 381 *n*, 383, 387 *n* Diógenes Laercio, 68, 375

393

Diomedes, 266

Donatello, 264, 299

Dubois-Reymond, 61

Dubos, 274, 275, 282

Duns Scoto, 189

Durero, 59, 264, 298

Eberhard, 384

Eckhart, 309

Emerson, 174, 308, 310, 315

Empédocles, 100, 104

Epicteto, 158

Epicuro, 129, 136, 203, 355

Erasmo, 300

Erdmann, Benno, 184, 385

Escalígero, 266, 284

Eschenmayer, 239

Esquilo, 114, 195

Estobeo, 67

Eudemo, 68

Eulero, 266, 268, 270, 286

Eurípides, 210, 218

Eusebio, 67

Fechner, 20, 21, 34, 104, 161, 162, 227, 234, 274, 277, 278, 279, 287

Federico el Grande, 63, 241, 308 387

Federico II, 4, 109

Fénelon, 307

Feuerbach, 35, 134, 135, 137, 264

Fichte, 71, 72, 103, 129, 138, 142, 153, 161, 163, 183, 203, 220, 221, 233, 237, 241, 242, 283, 307, 308, 312,

316, 353, 369

Fidias, 265

Fillon, 386

Filolao, 106

Filostrato, 265

Fischer, Kuno, 80, 361

Focio, 67

Franck, Sebastián, 389

Franklin, 274

Freytag, 298

Fries, 138, 307

Fröbel, 289, 337, 338, 340

Galeno, 71

Galileo, 101, 160, 212, 241, 369

Gall, 222

Gassendi, 355, 387

Gensichen, 383, 384

Gerard, 275, 277

Gerhard, 388

Gervinus, 285

Giotto, 56, 123

Gluck, 273

Goethe, 106, 114, 124, 125, 141, 142, 143, 146, 183, 195, 197, 198, 200, 203, 219, 240, 241, 261, 262, 264,

275, 281, 285, 288, 291, 294, 300, 308, 360, 361, 362, 387, 389

Gomperz, 76

Goncourt, 265

Green, 220, 226, 227, 228, 239

Grimm, Jacobo, 314

Grocio, Hugo, 158, 242

Groethuysen, 3, 91 *n*

Grote, 226

Guizot, 236, 238

Haller, 197

Hamann, 307

Hamilton, 220, 222, 224, 225, 226, 228, 236, 237

Händel, 123

Harnack, 26

Harris, 274, 275

Hartenstein, 385

Hartmann, 273

Hebbel, 265

Heeren, 71

Hegel, 9, 10, 12, 14, 23, 32, 62, 63, 71, 72, 75, 76, 77, 85, 95, 103, 104, 114, 130, 138, 141, 142, 143, 153,

161, 162, 201, 203, 205, 219, 221, 225, 227, 229, 234, 238, 245, 283, 284, 307, 311, 314, 331, 347, 353,

354, 357, 375, 377, 382, 386 *n*, 387

Helmholtz, 163, 212

Helvecio, 77, 221, 330

Hemsterhuys, 270

Henle, 288

Heráclito, 11, 29, 31, 69, 85, 88, 97, 100, 105, 106, 107, 108, 114, 131, 141, 142, 143, 144, 201, 203

Herbart, 20, 78, 103, 138, 161, 162, 167, 273, 321, 324, 325, 336, 337, 340

Herder, 5, 10, 70, 71, 106, 111, 141, 142, 238, 275, 283, 307, 376

Hermógenes, 266

Heródoto, 154

Herrman, K. F., 9

Hertz, 212

Heyne, 71

Hipócrates, 48

Hippias, 3, 110

Hobbema, 273

Hobbes, 69, 97, 131, 135, 160, 165, 203, 230, 355, 367, 369, 375, 376, 377, 387

Hogarth, 270, 275

Hölderlin, 124, 197, 308, 382

Home, 274, 275, 276, 277, 278, 279, 287, 292

Homero, 41, 42, 68, 95, 124, 200, 210, 266

Horacio, 265, 266

Hottinger, J. H., 388

Hubmeier, Baltasar, 389

Hulse, 308

Humboldt, Guillermo de, 331, 335

Hume, 5, 103, 111, 134, 158, 160, 161, 167, 205, 220-221, 222, 226, 230, 232, 274, 276, 372

Hutcheson, 222, 274, 275, 277

Huxley, 219

Ibsen, 124

Iselin, 70, 376

Jacobi, 137, 138, 142, 220, 233, 237

James, William, 21, 140, 307, 314

Jäsche, 383

Jenófanes, 100, 141

Jenofonte, 68, 154

Jouffroy, 238

Jungius, 389

Justino, 172

Kames, lord, 274, 275

Kant, 5, 7, 8, 10, 12, 19, 20, 31, 35, 69, 70, 71, 77, 78, 85, 103, 104, 111, 123, 137, 138, 139, 140, 142, 144,

153, 160, 161, 163, 164, 183, 194, 200, 201, 203, 205, 210, 211, 219, 220, 221, 222, 223, 224, 226, 227,

228, 230, 237, 238, 242, 244, 254, 255, 257, 258, 271, 275, 277, 279, 283, 305, 310, 316, 325, 329, 334,

347, 358, 360, 364, 365, 369, 372, 383, 384, 386, 387, 391

Keller, Gottfried, 263, 264

Keller, Ludwig, 389

Kepler, 212, 266, 389

Kraus, 385, 390

Krische, 9

Laas, 76

Lachelier, 227

Lagrange, 212

Lamarck, 5, 111, 229

Lambert, 390

Lamennais, 223

Lao-Tse, 210

Laplace, 219

Laromiguière, 221, 223, 229, 238

Lavater, 307

Leibniz, 9, 14, 21, 34, 68, 69, 70, 101, 138, 142, 145, 153, 160, 162, 171, 193, 201, 203, 219, 226, 227, 229,

234, 237, 241, 266, 267, 268, 269, 270, 271, 273, 286, 308, 356, 375, 376, 387, 388, 389

Lenach, 297

Leonardo, 56, 57, 58, 262, 264, 298

Leopardi, 244

Lessing, 5, 70, 111, 173, 200, 261, 264, 266, 270, 273, 274, 275, 283, 284, 292, 305, 311, 347, 376

Leucipo, 107

Lewes, 76

Linneo, 273

Lipps, Teodoro, 167, 168

Locke, 69, 153, 160, 161, 201, 230, 267, 272, 274, 305, 334, 364, 367, 375, 376, 377

Lope de Vega, 294, 298

Lorena, Claudio, 373

Lorenz, Ottokar, 381 *n*

Lotze, 21, 34, 104, 161, 162, 226, 227, 234, 239, 273, 351

Lucrecio, 135, 136, 158, 197, 203, 354, 355

Ludwig, Otto, 265, 285

Lutero, 58, 59

Mach, 212, 244

Maeterlinck, 174. 213, 245, 246, 247

Maimon, 221, 316

Maine de Biran, 137, 140, 203, 220, 222, 223, 225, 229, 234, 236, 238

Maistre, 223

Mansel, 222, 224, 226, 236, 237

Maquiavelo, 19

Marco Antonio, 196

Marco Aurelio, 158, 174

Marlowe, 264, 289, 294, 299

Martineau, James, 228

Masaccio, 264, 299

Maur, 26

Mayer, Roberto, 212

Meier, 266, 270, 384

Meiner, 9, 390

Melanchthon, 69, 229, 376, 387

Menandro, 266

Mendelssohn, 266, 274, 347

Miguel Ángel, 56, 57, 60, 124, 194, 286, 289, 293, 298

Mill, James, 167, 225, 226, 230, 231, 232, 236, 244, 353

Minucio Félix, 172

Moleschott, 134, 135

Molière, 200

Mommsen, 241

Montaigne, 174, 267

Montesquieu, 5, 111, 158, 275, 282, 330

Moritz, 390

Möser, Julius, 9, 10

Mozart, 286

Müllenhof, 314

Müller, Juan, 288

Müller, Max, 314

Musset, 264

Napoleón, 225

Neander, 314

Newton, 101, 212, 241, 375

Nicolai, 390

Nicolovius, 383

Niebuhr, 9, 68, 74

Niemeyer, 322, 325

Nietzsche, 17, 35, 91, 174, 183, 212, 217, 241, 244, 245, 246, 370, 371

Novalis, 307, 310, 311, 381 *n*, 382

Oersted, 281

Oken, 239

Oldenberg, 314

Orígenes, 172

397

Parménides, 11, 85, 88, 100, 141

Pascal, 210, 307, 329

Pericles, 154, 280

Pestalozzi, 70, 289, 324, 337, 338, 339, 376

Petersen, Julius, 281 *n*

Petrarca, 56

Pitágoras, 11, 154, 171

Platón, 9, 30, 35, 49, 50, 51, 52, 61, 69, 73, 76, 77, 85, 87, 88, 92, 95, 97, 99, 100, 101, 108, 131, 137, 139,

142, 144, 153, 155, 156, 157, 164, 171, 175, 210, 225, 228, 282, 337, 353, 354, 386

Plotino, 106, 265

Plutarco, 196, 265

Poggendorff, 380

Polibio, 71

Policleto, 265

Porfirio, 172

Prantl, 75

Priestley, 380

Proclo, 67, 172

Protágoras, 35, 76, 77, 133, 136, 355

Pufendorf, Samuel, 389

Purkinje, 288

Quesnay, 242

Rabelais, 300

Racine, 200

Rafael, 56, 57, 60, 110, 183, 286, 293, 298

Rameau, 274, 275

Ranke, 44, 91

Ravaisson, 239

Rehmke, 254

Reicke, Juan, 385-386

Reicke, Rodolfo, 384, 385, 386

Reid, 221, 222, 224, 226, 230, 233, 236, 237, 274

Reinhold, 237

Rembrandt, 272, 297

Renouvier, 34, 78, 220, 226, 227, 228, 234, 239

Reusch, G. R. R., 384

Richardson, 270

Riemann, 234

Rink, 383

Ritschl, 26, 55, 59, 237, 245, 312, 313, 314

Ritter, 10, 73, 75

Rochow, 341

Ronsard, 266

Rosenkranz, 384, 385

Rousseau, 138, 183, 217, 218, 242, 273, 275, 299, 329, 338, 339

Royer-Collard, 221, 223, 225, 236, 238

Rümelin, 381 *n*

Rumohr, 285

Ruskin, 174, 227, 246

Ruysdael, 273

Sainte-Beuve, 377

Salzmann, 338

san Agustín, 193, 210

san Bernardo, 52, 56

san Esteban, 53, 54

san Francisco, 19, 52, 56, 309

san Juan, 53

san Pablo, 55, 131, 313

Sand, George, 264

santo Tomás, 101, 189, 191, 193, 245

Savigny, 74

Schelling, 9, 10, 21, 32, 43, 61, 71, 103, 104, 138, 141, 142, 143, 145, 161, 162, 203, 219, 220, 224, 225, 227,

228, 233, 234, 238, 239, 284, 307, 308, 311, 331, 353, 354, 361, 382

Schiller, 11 *n*, 124, 125, 140, 183, 197, 199, 200, 241, 261, 264, 273, 275, 284, 287, 299, 308, 347, 360

Schirrmacher, 385

Schlegel, A. G., 10, 198, 261, 382

Schlegel, F 10, 71, 74, 198, 239, 248, 307, 311, 382

Schleiermacher, 10, 14, 32, 69, 73, 74, 75, 104, 138, 141, 142, 143, 145, 161, 203, 219, 220, 221, 227, 228,

229, 283, 307, 309, 310, 311, 312, 313, 314, 321, 325, 353, 356, 360, 382

Schnaase, 285

Schnorr de Carolsfeld, 390

Schopenhauer, 31, 35, 123, 141, 142, 143, 145, 161, 175, 194, 205, 217, 221, 241, 245, 246, 247, 361

Schubert, 384, 385

Schumann, 264

Schütz, 386

Schwarz, 322, 325

Secrétain, 239

Semler, 307

Semper, 47, 263, 273, 281, 285, 288, 291, 293

Séneca, 158

Shaftesbury, 106, 141, 142, 143, 203, 273, 276

Shakespeare, 124, 196, 200, 247, 262, 275, 278, 285, 289, 291, 298, 300, 308

Sigwart, 220, 257, 356

Simbler, 388

Simplicio, 67

Sintenis, 385

Smith, Adam, 167, 274, 275

Sócrates, 35, 88, 108, 137, 154, 155, 156, 289, 337, 371

Solger, 283

Solón, 154

Spalding, 347

Spencer, Herbert, 20, 219, 226, 230, 231, 232, 238, 321, 325

Spengel, 10

Spinoza, 14, 15, 31, 32, 71, 85, 95, 122, 138, 141, 142, 143, 145, 153, 160, 194, 200, 203, 205, 210, 220, 228,

229, 266, 273, 308, 367, 369, 371, 375

Spittler, 9

Staël, Mme. de, 222, 223

Stanley, 68, 70, 375

Steffens, 239

Stein, Enrique von, 266

Stein, Lorenzo von, 333

399

Stendhal, 125

Stewart, 13, 221, 230, 237

Stirner, 369

Strauss, 311, 314

Strozzi, 56

Sulzer, 266

Süvern, 335

Sybel, 217

Taine, 76, 213, 262, 377

Tales, 11, 95, 100, 105, 107, 171, 381

Tennemann, 9, 70, 375

Teofrasto, 68

Tetens, 275, 390

Thackeray, 297

Thomasius, 68, 375, 389, 390

Tieck, 382

Tiziano, 57

Tolstói, 174, 213, 245, 246, 247, 300

Trapp, 322, 325

Trasímaco, 369

Treitschke, 217

Trendelenburg, 9, 104, 227, 228

Tschirnhausen, 389

Tucídides, 94, 154

Turgot, 75, 165, 238

Usener, 41, 314

Vasari, 57

Verrocchio, 264, 299

Virgilio, 51, 266

Vischer, 283, 285

Volney, 222

Voltaire, 111, 138, 205, 241, 242, 299

Wackenroder, 382

Wagner, Richard, 47, 124, 245, 246, 262, 263, 265, 294, 369

Waitz, 321, 325

Wasianski, 383

Webb, 274

Weigel, Valentín, 389

Whewell, William, 224, 225

Willmann, 325, 333

Winckelmann, 5, 9, 10, 71, 92, 111, 282, 283, 284, 376

Windelband, 78, 79, 80, 257

Windischmann, 239

Wolf, Federico Augusto, 9, 68

Wolff, Christian, 123, 390

Wolfram, 56

Wood, 274

Wundt, 44

Young, 274

Zeller, 10, 288, 311, 314

Zimmermann, 273

Zola, 262, 299

Zoroastro, 193

ÍNDICE GENERAL

Prólogo, por Eugenio Ímaz

LA CONCIENCIA HISTÓRICA Y LA CONCEPCIÓN DEL MUNDO

Sección primera: La tarea

I. La antinomia entre la pretensión de validez universal de toda concepción científica

de la vida y del mundo y la conciencia histórica

II. El camino de la solución

Sección segunda: Fundación histórica y psicológica

I. Fundación histórica: La conciencia histórica que convierte la filosofía y el concepto

de la vida y del mundo en objeto suyo

II. Fundación psicológica

III. De los métodos para captar la historia de las concepciones de la vida y del mundo

Sección tercera: Arte, religión y filosofía como formas de la concepción del mundo y de la vida

I. El arte como expresión de una visión del mundo y de la vida

II. Religiosidad

III. La filosofía como representación conceptual de una visión del mundo y de la vida

Sección cuarta: Historia evolutiva de las visiones de la vida y del mundo

I. Etapa primitiva

II. Los pueblos de Oriente

III. Los pueblos del Mediterráneo

1. Los griegos. 2. Vida romana y concepción del mundo. 3. Arte cristiano

primitivo.

IV. Los pueblos de la Europa moderna y su conexión con el Occidente

1. Edad Media. 2. Los límites de la concepción de la vida del catolicismo y el

Renacimiento. 3. Los límites de la concepción de la vida del catolicismo y la

Reforma. 4. Los límites de la concepción de la vida y del mundo del

catolicismo y la época moderna en literatura, etcétera. 5. La Contrarreforma.

Sección quinta: Resolución de la contradicción entre toda forma de concepción de la vida y del mundo y la conciencia histórica

402

FILOSOFÍA

LA ARTICULACIÓN DE LA HISTORIA DE LA FILOSOFÍA

LA FILOSOFÍA Y EL ENIGMA DE LA VIDA

FILOSOFÍA DE LA FILOSOFÍA

LOS TIPOS DE CONCEPCIÓN DEL MUNDO Y SU DESARROLLO EN LOS SISTEMAS METAFÍSICOS

Introducción

I. Vida concepción del mundo

II. Los tipos de concepción del mundo en la religión, en la poesía y en la metafísica

III. El naturalismo

IV. El idealismo de la libertad

V. El idealismo objetivo

LA ESENCIA DE LA FILOSOFÍA

Introducción

Primera parte: Método histórico para determinar la esencia de la filosofía

I. Primeras determinaciones acerca del contenido general

II. Inferencia histórica de los caracteres esenciales de la filosofía partiendo de la

conexión de los sistemas

III. Zonas intermedias entre la filosofía, la religiosidad, la literatura, la poesía

Segunda parte: La esencia de la filosofía entendida según el lugar que ocupa en el

mundo espiritual

I. Ordenamiento de la función filosófica dentro de la conexión de la vida anímica, de

la sociedad y de la historia

II. Teoría de la concepción del mundo. Religión y poesía en sus relaciones con la

filosofía

III. La concepción filosófica del mundo. La empresa que consiste en elevar la

concepción del mundo a validez universal

IV. Filosofía y ciencia

V. El concepto esencial de la filosofía. Rápida ojeada a su historia y a su sistemática

LAS TRES FORMAS FUNDAMENTALES DE LOS SISTEMAS EN LA PRIMERA MITAD DEL SIGLO XIX

403

LA CULTURA ACTUAL Y LA FILOSOFÍA

SINOPSIS DE MI SISTEMA

ARTE

LAS TRES ÉPOCAS DE LA ESTÉTICA MODERNA Y LA TAREA QUE HOY LE INCUMBE

I. Los tres métodos de la estética conocidos hasta ahora

II. Ideas acerca de la solución de las tareas actuales

RELIGIÓN

EL PROBLEMA DE LA RELIGIÓN

PEDAGOGÍA

ACERCA DE LA POSIBILIDAD DE UNA CIENCIA PEDAGÓGICA CON VALIDEZ UNIVERSAL

I. El retraso científico de los sistemas pedagógicos dominantes

II. Propiedades de la vida psíquica que hacen posible un sistema de reglas pedogógicas

III. La conexión de la pedagogía condicionada de este modo

APÉNDICES

Límites de la filosofía frente al arte y a la religión

¿Qué es filosofía?

Las clasificaciones en la historia de la filosofía

Más allá de Kant

Crítica de los sistemas especulativos

Crítica de los sistemas especulativos y explicación de la naturaleza partiendo de los hechos de la conciencia y de la marcha histórica del pensamiento del mundo

Nietzsche

Idea fundamental de mi filosofía

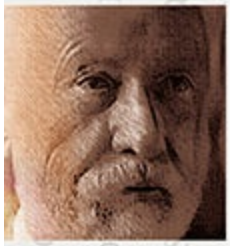
Importancia de los archivos literarios para el estudio de la historia de la filosofía *Índice de nombres*

Índice general

404

405

Existe una contraposición entre la conciencia histórica actual y todo género de metafísica como concepción del mundo. Sin embargo, este desencuentro no responde a una pugna insoluble entre los sistemas, tampoco a la demoledora crítica del positivismo: es la conciencia histórica la que inculca el escepticismo. En *Teoría de la concepción del mundo,* Wilhelm Dilthey examina las vacilaciones de la fe que tuvieron lugar a partir de la época moderna y sus causas. En principio, estudia la conciencia histórica y las concepciones del mundo desde la perspectiva de la filosofía, la poesía y la religión. Tras esa exploración, el autor concluye que el espíritu es objetivo porque no hay, al alcance de la conciencia humana, ningún espíritu absoluto: el espíritu es siempre relativo. Así, esta obra se erige como prueba de la presencia hegeliana en el pensamiento de Dilthey, trascendido, en última instancia, por sus reflexiones, de carácter histórico, sobre el devenir de la cultura y del hombre.



Wilhelm Dilthey (1833-1911) fue un filósofo alemán que se formó en las universidades de Heidelberg y Berlín, e impartió cátedra en esta última. Es reconocido por la distinción que hizo entre las ciencias naturales y las ciencias sociales, y porque buscó expandir la *Crítica de la razón pura* de Kant hacia una crítica de la razón histórica. Sus reflexiones sobre hermenéutica e historia influyeron a importantes pensadores del siglo xx, como Ortega y Gasset, Heidegger y Ricoeur. El fce ha reunido y publicado sus *Obras* en diez volúmenes.

www.fondodeculturaeconomica.com